الإمام محمد أبو زهرة

الشافعي

حياته وعصره - آراؤه وفقهه



٩٢٢,٥٨٣ محمد أبو زهرة.
م ح ع ق الشافعي: حياته وعصره - آراؤه وفقهه/ محمد أبو زهرة. - القاهرة: دار الفكر العربي.
٣٤٨ ص؛ ٢٤سم.
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.
تدمك: ٠ - ٢٤٢٨ - ١٠ - ٩٧٧
١ - الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، ١٥٠ - ٢٠٤هـ. ٢ - الفقه الشافعي. ٣ - الفقهاء - تراجم.
أ - العنوان

تعريف بالشيخ الإمام
محمد أبو زهرة

الإمام محمد أبو زهرة غني عن التعريف إذ لا يختلف اثنان على أنه كان إمام عصره بلا منازع، ولكن من حقه علينا، ومن حق قارئه، أن نسطر عنه كلمات ولو في أسطر قليلة تشير إلى نشأة ذلك الإمام، والجو الذي ولد فيه، والمواقف الشجاعة في الإصلاح الاجتماعي والإسلامي، ولو أدى الأمر إلى الوقوف ضد اتجاهات السلطان.

هذا الإمام هو: محمد بن أحمد بن مصطفى بن عبد الله، المولود في عام ١٣١٦هـ، في التاسع والعشرين من شهر مارس عام ١٨٩٨م في المحلة الكبرى إحدى مدن محافظة الغربية.

وأسرة أبو زهرة ينتهي نسبها إلى الأشراف، ولكنها لا تدعي ذلك كما يفعل الكثيرون، ممن يرفعون بذلك النسب خسيستهم، وإن كانوا في واقع حالهم لا يستحقون الرفعة.

ـ بدأ الشيخ حياته التعليمية في الكُتَّاب - شأن كل أزهري في ذلك الوقت، ثم المدرسة الأولية حيث تعلم مبادئ القراءة والكتابة، ثم انصرف إلى المدارس الراقية، وبها أتم حفظ القرآن الكريم، وتعلم مبادئ العلوم المدنية كالرياضة والجغرافيا، بالإضافة إلى العلوم العربية، وفي سنة ١٩١٣م التحق بالجامع الأحمدي بطنطا حيث ظهر نبوغه وتفوقه على أقرانه مما أثار إعجاب المحيطين به من زملاء ومربين، وفي عام ١٩١٦م دخل الإمام محمد أبو زهرة مدرسة القضاء الشرعي بعد أن اجتاز امتحان مسابقة كان أول المتقدمين فيه، ورغم فارق السن، وعدد سنوات الدراسة بينه وبينهم.

ـ وقد تنقل رحمه الله في عدة مناصب بين كلية أصول الدين، وكلية الحقوق، وتدرج في مراتب التدريس، من مدرس إلى أستاذ ذي كرسي، إلى رئيس قسم الشريعة، إلى أن أحيل إلى التعاقد عام ١٩٥٨م، واختير عضواً بمجمع

البحوث الإسلامية بالأزهر في فبراير عام ١٩٦٢، وهو المجمع الذي يعتبر بديلاً لما كان يسمى في الماضى هيئة كبار العلماء.

يتحدث عن نفسه، يقول:

- اختلطت حياتي بالحلو والمر، وابتدأت حياتي العلمية بدخول الكتّاب لحفظ القرآن الكريم، وإذا كان النبات قبل أن يستغلظ سوقه يعيش على الحب المتراكب، وقد يُرى بالمجـهر سـورة النبات في ذلك الحب، فكذلك ينشـأ الناشئ منّا، وفي حبته الأولى في الصبا تكمن كل خصائصه في الكبر، وكنت أشعر وأنا في الكُتّاب بأمرين ظهرا في حياتى فيما بعد.

الأمر الأول: اعتزازي بفكري ونفسي حتى كان يقال عني أني طفل عنيد.

والأمر الثاني: أن نفسي كانت تضيق من السيطرة بغير حق.

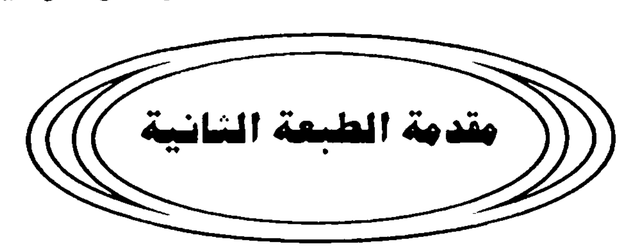
وبسـبب هذين الأمـرين كانت حـيـاة الشيخ أبو زهـرة سلسلة من المواقف الشجاعة، يناضل في سبـيل الحق ضد الباطل، ولم يرحل عن دنيانا إلا وقد ترك ثروة من العلوم الشـرعيـة الإسلامـية التي تحـيط بكثيـر من الموضوعـات من كل جوانبـها. فهو الكنز الذي لا يـنفد، والنبع الذي ينهل منه الظامئـون. ولا يضيق بكثرة الناهلين.

رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه خـير ما يجزى عالمًا عاملاً لم يرد إلا العزة والرفعة للإسلام والمسلمين.

الناشر

محمد محمود الخضري

بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين.

أما بعد، فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب (الشافعي) الذي ألقيته دروسًا على طلبة الشريعة في قسم الدكتوراه بكلية الحقوق عام (١٩٤٤ - ١٩٤٥) وقد كانت الطبعة الأولى قليلة العدد، محدودة النشر، إذ لم تتجاوز الطلبة، وأصدقاءنا وزملاءنا وبعض الخاصة من رجال القضاء والباحثين، ولم يكن عددها يسمح بأن يذيع الكتاب بين الملأ من جمهور القرّاء والدارسين.

ولم نحدث في هذه الطبعة تغييرًا؛ لأنّا أردنا أن ننشر صورة صحيحة لما ألقيناه من دروس، ولأن الزمن الذي مضى على الطبعة الأولى، لم يكن طويلاً لكي نتمكن فيه من معاودة النظر، وترديد الفكر، ولأنّا شغلنا في ذلك الزمن بالكتابة في غيره من الأئمة، فكتبنا في أبي حنيفة ومالك، ولم يجئ إلينا بعد من النقد ما يدفعنا إلى النظر والوزن والتغيير.

فستكون بإذن الله هذه الطبعة خالية من التغيير أو تكاد حتى إذا تناولها القرّاء الكرام بالفحص والتمحيص، وأمدونا بإرشادهم، انتفعنا به في الطبعة التالية، وفقنا الله سبحانه وتعالى لما يرضيه، وسدد خطانا، وهدانا إلى سواء السبيل.

جمادى الأولى ١٣٦٧

مارس سنة ١٩٤٨ محمد أبو زهرة



بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد - فهذه دراسة للإمام الشافعي ﷺ، هي خلاصة ما ألقيه من دروس على طلبة قسم (الدكتوراه) في هذا العام، درست فيها حياة الشافعي، وعناصر تكوينه، فدرست نشأته الأولى، وما اكتنفها من أمور، وما لابسها من أحداث، وبينت ما منّ الله به عليه من مواهب، وما اختص به من سجايا أرهفها الزمان، ودرست عصره، وكيف كان عصر العالم الإسلامي، تكامل فيه نموه، واستقام عوده، وبينت كيف نهل من هذا، واستقى من ينابيع الفقه فيه أينما كانت، وحيثما ثقفها، فلم يترك فقيها كان له أثر في عصره إلا أخذ عنه، أو أخذ عن صحابته، أو درس كتبه، لا تمنعه نحلة ذلك العالم من الأخذ عنه، فلا يهمه الوعاء الذي نقل فيه الغذاء، ولكن تهمه قيمة ذلك الغذاء، فقد أخذ عن بعض المعتزلة، وإن بغض إليه مذهبهم الكلامي، وأخذ عن بعض الشيعة، وإن لم يسلك مسلكهم السياسي. ولكل ذلك من بحثنا فضل بيان.

حتى إذا بينت حياته وخصائصه، والمجاوبة بين نفسه وروح عصره، اتجهت إلى بيان آرائه، فأشرت في إلمامه موجزة واضحة إلى آراء له حول العقيدة، وإلى رأيه في الحكومة الإسلامية، أي إلى رأيه في الخلافة ولمن تكون.

ثم اتجهت بعد ذلك إلى أثره الخالد، وهو فقهه، فكان له الحظ الأكبر من المجهود، إذ هو الغرض المقصود، والغاية المنشودة من هذه الدراسة.

درست أولاً رواية كتبه، وناقشت أقوال العلماء والمؤرخين حولها، وما أثير نحوها من جدل، وقررت ما رأيته الرأي الحق السليم.

ثم عنيت بعد ذلك بأمرين:

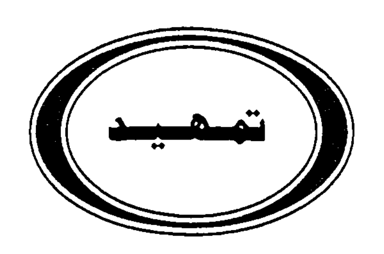
أحدهما: الأصول الفقهية التي استخرجها، وعنيت ببيان ذلك؛ لأن علم الأصول مدين للشافعي بهذه القواعد؛ لأن باستخلاصه لها وبيانها - قد اعتبر واضع ذلك العلم، ومن حق الشافعي ونحن ندرسه أن نبين البدء الذي سبق الناس إلى بيانه، ولأن قواعد الاستنباط التي بينها هي أصول مذهبه التي تقيد بها في استنباطه، فدراستها دراسة لذلك المذهب، ولذلك فصلنا تلك النواحي. واستفضنا في بيانها، ولم نستغن بالإجمال عن التفصيل.

ثانيهما: حال المذهب بعد الشافعي، فبينا بعض ما عراه، وكيف انتشر فيما انتشر فيه من أقاليم، والخلاف بين الذين جاءوا من بعده تابعين له، وأساس ذلك الخلاف.

وإنا لنرجو بعد هذا أن نكون قد وفقنا في هذه الدراسة، فأعطينا طالبي الفقه الإسلامي، صورة للشافعي وفقهه، والله ولي التوفيق، وهو نعم المولى ونعم النصير.

ذو القعدة سنة ١٣٦٣ — محمد أبو زهرة

نوفمبر سنة ١٩٤٤



تمهيد

١ - دراسة تاريخ علم من العلوم هي دراسة لذلك العلم، إذ هي تتبع الأدوار التي مرت عليها مبادئه متدرجة في نشوئها وتكوينها، من حال السذاجة الأولى، إلى أن تكامل نموه، واستقام عوده، واستغلظت سوقه، وآتى أكله، ووصل إلى الغاية، وهذه الدراسة هي بلا ريب دراسة لذلك العلم، ثم إن دراسة تاريخ العلم تعطيك صورة للمحاولات والجهود التي بذلت في سبيله. والمناهج التي اتبعت للوصول إلى غاياته، وذلك بلا ريب يجعل طالب هذا العلم على بينة من مبادئه ونتائجه، ومقدمه وتاليه، لهذا كله كانت دراسة تاريخ الفلسفة جزءًا من دراسة الفلسفة، ودراسة تاريخ القانون جزءًا من دراسة القانون، وكانت حتمًا لازمًا أن تكون دراسة تاريخ الفقه الإسلامي جزءًا من دراسة ذلك الفقه لمن يعنى به، ويجتهد في تعريف غاياته ومراميه.

٢ - وإن دراسة تاريخ العلم لها شعبتان: (إحداهما) دراسة الأطوار التي مرت عليها نظريات العلم، ومجموعة المعلومات فيه، لا يعرض فيها الدارس إلى أصحاب هذه النظريات إلا بمقدار نسبة النظرية إليهم، وتعريف القارئ بهم إجمالاً، وتكون العناية أكثر بمعرفة البيئات التي احتضنت هذه النظريات، حتى بلغت تمام نموها، والفراغ الذي ملأته، وحاجات العصر التي أشبعتها، وأثرها في نظامه الاجتماعى إن كانت تتعلق بالاجتماع، وكان لها نصيب من العمل، وهذه الشعبة لها فائدتها، إذ هي ترى طالب العلم والشادى فيه، حلقات العلم متسلسلة متماسكة، يأخذ بعضها بحجز بعض، وتقرأ فيه مع قواعد العلم ما تحمله من صور العصور المختلفة التي عبرتها، ثم تراها وقد صقلتها التجارب وثقفها الزمان، وأرهفها العمل.

(الشعبة الثانية) دراسة أصحاب النظريات العلمية دراسة تحليلية، يدرس فيها الدارس المحاولات الشخصية التي يبذلها العالم في إقامة دعائم العلم الذي تخصص فيه، ومقدار الأثر الذي تركه ذلك العلم، والمناهج التي سلكها والغايات التي كان يرمي إليها، ومقدار نجاحه، ثم النتائج التي وصل إليها، ثم تسليمه للأخلاف الثمرة التي جناها، وعمل هؤلاء الأخلاف فيها، وتلقي الناس لها، وعمل البيئات المختلفة، وتمريس الزمان لها من بعد.

والفرق بين هذه الشعبة وسابقتها، أن الأولى تدرس فيها أطوار العلم وحضانة العصور لنظرياته، من غير اتجاه إلى بيان محاولات العلماء في تكوين هذه النظريات. أما الثانية، فهى عمل العلماء في تكوين النظريات أو تقويمها، ثم تسلم الزمان إياها، وتلقي الأخلاف لها.

٣ - وإن من الشعبة الثانية دراسة المجتهدين في الفقه الإسلامي الذين أقاموا دعائمه، وشادوا بنيانه فيدرسون دراسة عميقة، تبين فيها المسالك التي سلكوها والأصول التي وضعوها، والمقاييس التي قاسوا بها الأشياء، وأوصلتهم إلى النتائج التي وصلوا إليها، وفيها تبين البيئات التي أثرت في نفس الفقيه، وأظلته، ثم وجهته مع مواهبه إلى الوجهة التي اختارها، والآراء التي ارتآها.

وإن دراسة أولئك المجتهدين في هذه الدراسة التحليلية أمر لابد منه للشادي في علم الفقه الإسلامي، الذي يرمي إلى بلوغ الغاية فيه؛ لأن هذه الدراسة فيها تتبع لتكوين المذاهب، إذ المذاهب الإسلامية تنسب جملة إلى أصحابها المنشئين لها، المجتهدين في تكوينها، فدراسة صاحب المذهب ومحاولاته في تكوينه، وتأصيل أصوله وتفريع فروعه هي استقاء المذهب من ينابيعه الأولى الصافية، وهى تعرف لروحه، ومتابعة أدوار حياته، كمن يتتبع نواة قد ألقيت في مكان خصيب، وهى تأخذ نموها، فيستعرض حياتها في جملة أدوارها حتى تصير شجرة فينانة، وارفة الظلال، مهدلة الغصون.

ثم إن أخذ المذهب من دراسة صاحبه، ومن كلامه وتفكيره وتوجيهه، فيه استشعار النفس لطائفة الأفكار والأحاسيس والمشاعر التي كانت تظل المجتهد عند

قـوله، وبذلك يكون الإدراك تامًّـا، والإنصـاف كامـلاً، ويكون الحكم على آراء المجتهد حكمًـا صحيحًا، وتكون مقـابلته بغيره على أساس مسـتقيم. إن القاضي العادل هو الذي يـتعرف نفـوس المتقاضـين، ويتغلغل فـيها، فـيعـرف سلامتـها وبراءتها، أو تدليلها وتدسيـسها، كذلك العالم الذي يريد معرفة الآراء كـما قالها أصحابها مقترنة بالدوافع النفسية والاجتماعية التي حملتهم على قولها، والسير في سبيلهـا، أي أن عليه أن يدرس الأشخاص ونظرياتهم، من غير أن يفـصل بينهما بفاصل، إلا مـا أوجبته البـيئة، ووجـهته شئـون الاجتمـاع، بل حتى ذلك يكون منعكسًا في نفس المجتهد مصورًا فيها.

٤ - هذا وإن دراسـة المجتـهـد تـتقاضـانا أن ندرس الأصـول التي سنّهـا والمقاييس التي قاس بها الحقائق، كما نوهنا.

وإن دراسـة ذلك تبـين لنا الحـدود والرسـوم، التي تعـين أقطاره، وتحـدد مسـاره، وإن معرفـة ذلك لها ثمرات دانيـة القطوف، إذ هي معـرفة ذلك المذهب ومنطقه، وبهذه المعـرفة تسهل معرفـة الاجتهاد في المذهب، وتفريع الفـروع فيه، وتخريج الحوادث على مـقتضى الأحكام فيه، إذ بين أيدينا المـقاييس الضابطة التي نقيس بها ذلك التخريج، فنعرف خطأه وصوابه وتجانفه عن المذهب أو استقامته مع أصوله.

وإن دراسة مقاييس المذهب وأصوله منبعـثة من نفس صاحبه، وجارية على لسانه، أو مسطورة بقلمه. تبين لنا أسـباب النمو في ذلك المذهب، واتساع رحابه أو ضيقه، ومـرونة تطبيقه على الأحداث أو جمـوده. فمن ذا الذي يدرس أصول المذهب الحنفي، ويعرف أن منها الأخـذ بالعرف فيما لم يرد فـيه نص، أو يُحمل على نص. ثم لا يحكم بـأن ذلك يوسع آفاق المجـتـهد فـيـخرج الحـوادث على مقتضى العرف، ويكون بذلك مطبـقًا لأصول الحنفية حيث لا نص، ومن ذا الذي يعرف أن من أصـول المذهب المالكي الأخذ بمبـدأ المصالح المرسلة، وهـي المصالح التي ليس لهـا شاهد من الشـرع بالحظر أو الإباحة. ثم لا يجـد أن ذلك المذهب يتسع لكل ما يجـد من أحداث، فيسن تحت ظل تلك المصـالح ما ينبغي أن يكون من أقضية.

٥ - هذا وإن دراسة المجتهد من المجتهدين توجب معرفة عمله لبقاء مذهبه من بعده بتدوينه له، أو إملائه لأصحابه، أو مذاكرته معهم، ثم روايتهم لهذه المذاكرة، وهذه الدراسة تُرينا مقدار قوة السند في ذلك المذهب، فندرس نسبة الكتب إلى صاحب المذهب، وصحة هذه النسبة، وما اشتملت عليه إبان كتابتها، وما حوته دفاتها الآن، وندرس حال أصحابه فيما تلقوه عنه، ونقلوه، ومقدار صحة نقلهم، ونسبة ذلك النقل إليهم، وهكذا، أي نتعرف رواية ذلك المذهب، وكيف سلم للأجيال، القدر الذي نقله التاريخ، وما يظن أنه طوى في لجته، فلم يستحفظ عليه ولم يصنه، حتى يصل إلى الأخلاف بسند صحيح يعتمد عليه، أو يُطمأن إليه.

ثم ندرس ما نقل إلينا نقلاً صحيحًا من آراء صاحب المذهب، أهي آراء مات مصرًا عليها، أم رجع عنها، وبدل غيرها مكانها إذ لاح له دليل لم يكن قد علمه من قبل، أو عرف سنة قد تلقاها من بعد، أو عملاً للرسول قد وصل إليه فعاد بعد التلقي والوصول إلى قول الرسول أو عمله، وقد يكون ما نقله صاحب المجتهد هو الرأي الذي رجع عنه، إذ لم يعلم بالرأي الآخر الذي اهتدى إليه، وقد رأينا للشافعي أصحابًا قد نقلوا عنه مذهبه القديم وجلّهم من العراق، وآخرين قد نقلوا عنه مذهبه الجديد، وجلّهم من مصر، وكتب المذهب الشافعي التي ألفت بعد عهد صحابته جامعة بين القديم والجديد، وقد تميزهما أحيانًا، وتتركهما من غير تمييز أحيانًا، فتحكى في المسألة رأيين من غير أن يتبين القديم والجديد.

وإن هذه الدراسة لها مكانتها من الفقه، لأنها تعلمنا بأسباب الاختلاف في المذهب الواحد، وتشعب مسائله وقوته من حيث الدليل، ومن حيث نسبته إلى صاحب المذهب.

٦- ولا نكتفي في دراسة المجتهد ومذهبه بما أسلفنا، بل نتتبع المذهب بعد ذلك، وما عمله تابعوه من تخريج على أصوله، واجتهاد فيه ليكون قابلاً للحكم على ما يحدث من أحداث، وقياس أمور لم يرد لها حكم في المذهب على أمور قد ورد لها حكم فيه، وبذلك تتسع آفاق التفريع، وتتولد أحكام لأمور لم تكن إبان وجود صاحبه، بقياسها على أحكام أمور وجدت في عهده أو عهد صحابته،

أو بتخريجها على أصوله وقواعده، وفي هذا المقام تختلف الأنظار، وتتباين الأفكار، ويختلف المجتهدون في المذهب الواحد، فيكون لكل منهم رأي، وهذا ولا شك نمو في المذهب، وتوسيع لآفاقه، وتتبع ذلك لمقدار نموه، وقرب المجتهدين فيه من أصول صاحبه أو تباعدهم عنها.

وإن البيئات لها أثرها في توجيه المذهب ذلك الاتجاه، فإن توالي الأحداث هي التي تفتق عقول علماء المذهب إلى الاجتهاد في استنباط أحكام صالحة، تبنى على المعروف من قواعده وأحكامه، وإن البيئات هي التي توجه المجتهد إلى الحكم بنوع معين، وكثيراً ما ترى المتأخرين في بعض المذاهب يخالفون المتقدمين، ويقولون إن في ذلك اختلاف عصر، بل كثيراً ما تجد فقهاء المذهب في إقليم يحكمون في مسائل عندهم على غير ما يحكم به علماء هذا المذهب في إقليم غيره، وهكذا نرى البيئات تعمل عملها في اجتهاد المجتهد، لما للعرف من سلطان، ولاختلاف الأحداث ونوع علاجها، ووضع دواء ناجع لها.

٧ - هذا كله يكون عند دراسة مجتهد من المجتهدين، وهى دراسات لابد منها، فبها يعرف المذهب، كيف استنبطه صاحبه والأصول التي قام عليها، وكيف تلقاه الأخلاف من بعده، والسند الذي يربط المعاصرين بصاحب المذهب. وقوة الرواية فيما وصل إلينا من مذهب ذلك المجتهد. ونمو المذهب، وعمل البيئات المختلفة فيه.

الشافعي

٨ - قد اخترنا للدراسة هذا الإمام الشافعي، فابتدأنا به دروسنا؛ لأن الشافعي يمثل فقهه تمام التمثيل الفقه الإسلامي في عصر ازدهاره وكمال نموه، فهو يجمع بين فقه أهل الرأى وفقه أهل الحديث بمقادير متعادلة، وهو الفقيه الذي ضبط الرأي ووضع موازين القياس، وأول من حاول ضبط السنة، ووضح الطرق لفهم الكتاب والسنة، وبيان الناسخ والمنسوخ، وبهذه المحاولات، وسائر ما وضعه من أصول الفقه قد وضع المبادئ الثابتة لصناعة الاستنباط، وأصول التخريج. فالدارس له، ولطريقة استنباطه، يدرس الفقه الإسلامي، وقد تكامل نموه، ووضحت معالمه، واستقامت مناهجه.

وإن الدارس للشافعي وفقهه يمس بدراسته فقه أهل الحجاز ومناهج بحثهم لأنه تخرج على مالك إمام دار الهجرة، وشيخ الحجاز في عصره، ويمس بدراسته فقه أهل العراق؛ لأنه درس كتبهم، واتصل بمحمد بن الحسن مدونها، وأقام بين ظهرانيهم، وجادلهم وقارعهم، والمجادل متأثر بمسلك مجادله وطريقته وتفكيره، كالمحارب يتأثر بمسلك محاربه وخططه وتفكيره، فإن عدوى الأفكار كما تصل من النصراء، تصل من الخصوم، ولقد عكف بعض الحنابلة على رد بعض الملاحدة، فلاحظوا أن بعض آراء مخالفيهم تصل من حيث لا يشعرون عن طريق عدوى الأفكار والآراء، فهو بهذا قد أخذ من النهجين، فدراسته لنواحي الفقه الإسلامي في مجموع نواحيه، وهو يسير في أعلى مدارج النمو والكمال.

والشافعي فوق ذلك هو الذي وضع الفقه، أي الأصول العامة للاستنباط. فدراسته دراسة لأصول الفقه، وقد ابتدأ يحد، ويتحيز، ويتخذ لنفسه مكانًا مفصلاً عن دراسة الفروع، وضوابطها العامة، وإن تلك الدراسة لها ثمرتها، ولها جدواها؛ لأنها دراسة تاريخ علم آخر غير علم الفروع وأحكامه.

وإن كان الشافعي قد أملى أو دوّن كتبه الجامعة لأصول مذهبه، ومناحي اجتهاده؛ فهو قد عبّد السبيل، ووضع الصوى والأعلام، وأنار الطريق، لمن أراد دراسته، ومعرفة طريقته.

وسندرس في هذا البحث نشأته، وثقافته، وشيوخه، وتلاميذه، وهذا كله دراسة لحياته. ثم ندرس عصره، ثم ندرس فقهه، فندرس كتبه وكيف وضعت ومقدار الثقة فيها، وندرس الأصول التي وضعها للاستنباط عامة والمناهج التي سلكها لاستنباط مذهبه، والفكرة الجامعة له، ثم ندرس المذهب وانتشاره. وعوامل نموه.

القسم الأول

حياته وعصره

حياة الشافعي

مولده ونسبه:

٩ - أكثر الرواة على أن الشافعي قد ولد بغزة بالشام، وعلى ذلك اتفق رأي الجمهرة الكبرى من مؤرخي الفقهاء، وكاتبي طبقاتهم، ولكن وجد بجوار هذه الرواية التي أعتنقتها هذه الكثرة من يقول[1]: إنه ولد بعسقلان وهي على بعد ثلاثة فراسخ من غزة، بل وجد من يتجاوز الشام إلى اليمن، فيزعم أنه ولد باليمن ولكن الكثرة قد علمت ما رجحت ولقد حاول بعضهم الجمع بين هذه الروايات، فذكر أن معنى رواية ولادته أنه ولد باليمن ونشأ بعسقلان وغزة، وعسقلان كلها قبائل اليمن وبطونها، وقال في ذلك ياقوت: وهذا عندي تأويل حسن إن صحت الرواية.

وقد اتفقت الروايات على أنه وُلدَ سنة ١٥٠هـ، وهي السنة التي توفى فيها الإمام أبو حنيفة، ولقد زاد بعضهم فقال إنه وُلِدَ في الليلة التي توفي فيها أبو حنيفة، وما كانت هذه الزيادة إلا ليقول الناس: مات إمام، فجاء في ليلة موته إمام آخر، وما لذلك فضل جداء.

والرواية التي تعتنقها الكثرة العظمى من مؤرخي الفقهاء بالنسبة لنسبه أنه ولد من أب قرشي مطلبي، وتقول تلك الكثرة في سلسلة نسبه أنه محمد بن إدريس بن العباس، بن عثمان، بن شافع، بن السائب، بن عبيد، بن عبد يزيد، ابن هاشم بن المطلب بن عبد مناف. فهو يلتقي مع النبي ﷺ في عبد مناف.

والمطلب الذي ينتهي إليه نسب الشافعي أحد أولاد عبد مناف الأربعة، وهم المطلب، وهاشم وعبد شمس جد الأمويين، ونوفل جد جبير بن مطعم، والمطلب هذا هو الذي ربى عبد المطلب ابن أخيه هاشم جد رسول الله ﷺ، ولقد كان بنو المطلب وبنو هاشم حزبًا واحدًا، يقاومه بنو عبد شمس في الجاهلية، وكان لذلك أثره في الإسلام في أمرين:

أحدهما: أن قريشًا لما قاطعوا النبي ﷺ ومن يناصره من أهل بيته انضم إلى نصرته بنو المطلب، مسلمهم وكافرهم في ذلك سواء، وقبلوا الأذى معه عليه السلام.

---

(١) الروايات الثلاث رويت على لسان الشافعي. روى أنه قال: (ولدت بغزة سنة خمسين ومائة وحملت إلى مكة وأنا ابن سنتين. وروي أنه قال: (ولدت بعسقلان)، ويقول ياقوت: عسقلان من غزة على ثلاثة فراسخ. وكلاهما من فلسطين. وروي أنه قال: (ولدت في اليمن فخافت أمي علي الضيعة فحملتني إلى مكة).

ثانيهما: أن النبي ﷺ جعل لهم في سهم ذوي القربى المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ... ﴿٤١﴾﴾ [الأنفال]، ولم يجعل ذلك لبني عبد شمس وبني نوفل.

روى جبير بن مطعم أنه قال: لما قسم رسول الله ﷺ سهم ذوي القربى من خيبر على بني هاشم وبني المطلب، ومشيت أنا وعثمان بن عفان، فقلت: يا رسول الله، هؤلاء إخوتك من بني هاشم لا ينكر فضلهم، لأن الله تعالى جعلك منهم، إلا أنك أعطيت بني عبد المطلب، وتركتنا، وإنما نحن وهم بمنزلة واحدة، فقال ﷺ: «إِنَّهُمْ لَمْ يُفَارِقُونَا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلَا إِسْلَامٍ، إِنَّمَا بَنُو هَاشِمٍ، وَبَنُو الْمُطَّلِبِ شَيْءٌ وَاحِدٌ، ثُمَّ شَبَّكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَيْهِ إِحْدَاهُمَا فِي الْأُخْرَى»[1].

هذا ما يعتنقه الجمهور بالنسبة لنسبه، ولكن بعض المتعصبين ضده من المالكية والحنفية - في الوقت الذي ساد فيه التعصب للمذاهب إلى درجة التنافر بين مقلديها - زعموا أن الشافعي لم يكن قرشيًا بالنسب، بل كان قرشيًا بالولاء، لأن شافعًا جده كان مولى لأبي لهب، ولم يلحقه عمر بموالي قريش، ثم ألحقه عثمان من بعد عمر بهم، وهذا الزعم باطل، وهو يخالف المشهور الذي ذكره الشافعي عن نسبه ولم يكذبه فيه أحد من مخالفيه في عصره، وإن الثقات من الرواة قد نقلوه وتناقلته كتب الأخبار واستفاض، وعلى من زعم خلاف المشهور المستفيض أن يأتي بحجة أو سند صحيح يثبت دعواه، وليس لهؤلاء حجة[2].

---

(١) من أجل ذلك طلب الشافعي أن يجعل له نصيب في سهم ذوي القربى فأجيب طلبه.

(٢) قد ورد في الفخر الرازي قول المتعصبين من المالكية والحنفية من ثلاثة وجوه: (أولها) أن المخالفين له من المالكية والحنفية وغيرهم في عصره كانوا يجادلونه، ومنهم من كان يحسده وينال منه، فلو كان غير قرشي لطعنوا في نسبه. ولو طعنوا لاشتهر ذلك عنهم. ولم ينقل عن مجادليه شيء من ذلك. (ثانيهما) أن الشافعي ادعى ذلك النسب في حضرة الرشيد عند اتهامه مع العلوية الذين خرجوا على الرشيد، فلو كان من الموالي ما ادعى أنه ابن عم الخليفة، وقد جيء به مكبلاً خائفًا يترقب، ولو لم يكن النسب مما يظهر كالشمس ما ادعاه عاقل كالشافعي في مثل هذا المقام. (ثالثها) أن أكابر العلماء شهدوا بهذا النسب: قال محمد بن إسماعيل البخاري في التاريخ الكبير عند ذكر الشافعي (محمد بن إدريس الشافعي القرشي) وقال مسلم بن حجاج: (وعبد الله بن السائب والي مكة، وهو أخو الشافعي بن السائب جد ابن إدريس) ولا نزاع في أن عبد الله بن السائب قرشي. اهـ ملخصًا من مناقب الشافعي ص ٨٧.

١٠ - وأما أمه فهي من الأزد، وليست قرشية، ولكن زعم بعض المتعصبين للشافعي أنها قرشية علوية، ولكن الصحيح أنها أزدية، وذكر الفخر الرازي أن رواية أنها قرشية شاذة تخالف الإجماع، ولقد قال في هذا المقام: «وأما نسب الشافعي من جهة أمه ففيه قولان: الأول وهو شاذ رواه الحاكم أبو عبد الله الحافظ، وهو أن أم الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هي فاطمة بنت عبد الله بن الحسين بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، والثاني أنها من الأزد».

وكل الروايات التي رويت عن الشافعي في نسبه تذكر على لسانه أن أمه من الأزد وانعقد على ذلك الإجماع، وفي نسب الشافعي بأبيه غناء يغنيه عن ادعاء القرشية لأمه بغير حق.

١١ - تبين من هذا السياق الذي سقناه أن الشافعي كان قرشيًا، وقد نشأ من أسرة فقيرة كانت مشردة بفلسطين، وكانت مقيمة بالأحياء اليمنية منها، ولقد رُوي عن الشافعي عدة روايات تدل على أن أباه مات صغيرًا، وأن أمه انتقلت به إلى مكة، خشية أن يضيع نسبه الشريف، فلقد جاء في معجم ياقوت في إحدى الرويات عن الشافعي أنه قال: ولدت بغزة سنة خمسين ومائة، وحملت إلى مكة وأنا ابن سنتين. ورُوِي أنه وصل إلى مكة وهو في العاشرة، فلقد قال الخصيب في تاريخ بغداد بسند متصل إلى الشافعي أنه قال: ولدت باليمن فخافت أمي على الضيعة. وقالت: الحق بأهلك فتكون مثلهم، فإني أخاف أن تغلب على نسبك، فجهزتني إلى مكة فقدمتها وأنا يومئذ ابن عشر أو شبيه بذلك، فسرت إلى نسيب لي وجعلت أطلب العلم. ولا شك أن بين الروايتين تعارضًا في الظاهر، وقد يمكن الجمع بينهما بأنها كانت تتردد بين مكة وأحياء قومها باليمن وفلسطين وأن الانتقال الأول كان وهو ابن سنتين لتعرف أهله به، وتنسبه إليهم، وأن انتقاله، وهو ابن عشر ليقيم بين ذويه يتثقف، ويعيش بينهم ويكون منهم.

والأخبار تتفق بعد ذلك على أنه عاش عيشة اليتامى الفقراء، فالشافعي إذن قد ولد ذا نسب رفيع شريف، وهو أشرف الأنساب في زمانه، ولا يزال أشرف الأنساب على مر الدهور، ولكنه عاش عيشة الفقراء إلى أن استقام عوده، والنشأة الفقيرة مع النسب الرفيع تجعل الناشئ ينشأ على خلق قويم، ومسلك كريم، إن انتفت الموانع، ولم يكن ثمة شذوذ، ذلك بأن علو النسب وشرفه يجعل الناشئ منذ نعومة أظفاره يتجه إلى معالي الأمور، ويتجافى عن سفسافها ويرتفع عن

الدنايا، فلا الفقر منه بذل، ولا يتطامن عن ضعة، ولا يرضى بالدنية، ويسعى إلى المجد بهمة وجلد، ليرفع خسيسة الفقر، وذل الحاجة، ثم إن نشأته فقيرا مع ذلك الطموح بنسبه، تجعله يحس بإحساس الناس، ويندمج في أوساطهم، ويتعرف خبيئة نفوسهم، ودخائل مجتمعهم، ويستشعر بمشاعرهم، وذلك أمر ضروري لكل من يتصدى لعمل يتعلق بالمجتمع، وما يتصل به في معاملاته وتنظيم أحواله، وتوثيق علائقه، وإن تفسير الشريعة، واستخراج حقائقها، والكشف عن موازينها ومقاييسها، يتقاضي الباحث ذلك.

ويروى أن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة كان يذهب إلى الصباغين، ويسأل عن معاملتهم، وما يدبرونه فيما بينهم، وما كان يفعل ذلك إلا ليكون حكمه في مسألة تتعلق بشئون الناس، وتتصل بعاداتهم أقرب إلى تلك العادات، ما لم تخالف أصلاً من أصول الشرع وأحكامه، فهذه النشأة الفقيرة مع النسب الرفيع تهيأ بها للشافعي تهذيب كامل، لا يتسامى في معاملاته عن العامة فيبعد عنهم، ولا يهوى في مباذلهم فيصغر في نظرهم، فكان لنسبه عزته، ولفقره طيبته، وكان لجماعهما أثره عندما فكه في بحبوحة العيش، يهدي إليه الوزير الهدية، فيرفضها لأنها ممن دونه، ويعطيه الخليفة العطية فيوزعها قبل أن يغادر الطريق، أو يبقيها فيفرقها على الفقراء ممن لهم به رحم.

١٢ - نشأ الشافعي في بيت فقير، وكان يتيمًا كما بيّنا، وقد حرصت أمه على وصله بأنسابه خشية الضيعة كما علمت. والذي يُستخلص من مجموع الروايات التي تبين تربيته الأولى وما ظهر منه من ذكاء وألمعية، أن الشافعي حفظ القرآن الكريم وبدأ ذكاؤه الشديد في سرعة حفظه له، ثم اتجه بعد حفظه القرآن الكريم إلى استحفاظ أحاديث رسول الله ﷺ وكان حريصًا عليها، ويستمع إلى المحدثين، فيحفظ الحديث بالسمع، ثم يكتبه على الخزف أحيانًا، وعلى الجلود أخرى، وكان يذهب إلى الديوان يستوعب الظهور ليكتب عليها[1]، وبهذا تدل كل الروايات على أنه أغرم بالعلم، وحبب إليه حديث النبي ﷺ منذ نعومة أظفاره.

(١) قد جاء في ذلك عدة روايات على لسان الشافعي، ونقل ذلك الفخر الرازي في مناقب الشافعي، ومعظم الأدباء عن الآبري، وغيرهما. والمعنى فيها واحد. والظهور المراد بها الأوراق الديوانية التي كتب في باطنها وترك ظهرها أبيض.

ولقد كان مع استحفاظه لأحاديث النبي ﷺ وحفظه لكتاب الله تعالى، قد اتجه إلى التفصح في العربية، ليبعد كل البعد عن العجمة وعدواها التي أخذت تغزو اللسان العربي بسبب الاختلاط بالأعاجم في المدائن والأمصار، وقد خرج في سبيل هذا إلى البادية ولزم هذيلاً. وهو يقول في هذا المقام: إني خرجت عن مكة فلازمت هذيلاً بالبادية، أتعلم كلامها، وآخذ طبعها، وكانت أفصح العرب، أرحل برحيلهم، وأنزل بنزولهم، فلما رجعت إلى مكة جعلت أنشد الأشعار، وأذكر الآداب والأخبار، ولقد بلغ من حفظه لأشعار الهذليين وأخبارهم أن الأصمعي ومكانته من اللغة مكانته، قال: صححت أشعار هذيل على فتى من قريش يقال له محمد بن إدريس.

ويظهر أن مقامه في البادية أمدًا طويلاً، وهو عشر سنين كما ذكر ابن كثير في إحدى الروايات، جعله يتخير من عادات أهل البادية ما يراه حسنًا، فقد تعلم الرماية وأغرم بها واجادها، حتى كان يرمي من السهام عشرًا تصيب كلها. فقد جاء على لسانه قوله: وكانت همتي في شيئين: في الرمي، والعلم، فصرت في الرمي بحيث أصيب من عشرة عشرة، ثم سكت عن العلم، فقال بعض الحاضرين: أنت والله في العلم أكثر منك في الرمي.

هذه تربية الشافعي الأولى، وهي أمثل تربية عربية في ذلك الإبان، حفظ للقرآن، وطلب للحديث، وتوضح بالفصحى، وتربية على الفروسية، وتعرف لأحوال الحواضر والبوادي.

١٣ - **طلبه العلم**: طلب الشافعي العلم بمكة على من كان فيها من الفقهاء والمحدثين، وبلغ شأوا عظيمًا، حتى لقد أذن له بالفتيا مسلم بن خالد الزنجي وقال له: افت يا أبا عبد الله، فقد آن لك أن تفتي.

وكان يصح أن يقف الشافعي عند هذا القدر، وقد بلغ منزلة الإفتاء، ولكن همته في طلب العلم لا تقف به عند حد: لأن العلم ليس له حدود وأقطار، فقد وصل إليه خبر إمام المدينة مالك رضي الله عنه، وكان ذلك في وقت انتشر اسم مالك في الآفاق وتناقلته الركبان، وبلغ شأوًا من العلم والحديث بعيدًا، فسمت همة الشافعي إلى الهجرة إلى يثرب في طلب العلم، ولكنه لم يرد أن يذهب إلى المدينة خالي الوفاض من علم مالك رضي الله عنه، فقد استعار الموطأ من رجل بمكة: وقرأه،

والروايات تقول أنه حفظه، ولعل حفظه الموطأ، وقراءته، كانت مضاعفة لباعث الذهاب لإمام دار الهجرة، فقد استطاع أن يستأنس منه بفقه مالك رضي الله عنه مع ما رواه من أحاديث الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

ذهب الشافعي إلى مالك يحمل معه كتاب توصية من والي مكة[1]. وبهذه الهجرة أخذت حياة الشافعي تتجه إلى الفقه بجملتها، ولما رآه مالك وكانت له فراسته قال له: يا محمد اتق الله، واجتنب المعاصي. فإنه سيكون لك شأن من الشأن، إن الله تعالى قد ألقى على قلبك نورا، فلا تطفئه بالمعصية. ثم قال له: إذا ما جاء الغد تجيء ويجيء ما يقرأ لك، ويقول الشافعي: فغدوت عليه وابتدأت أناإقرأ ظاهرا، والكتاب في يدي. فكلما تهيبت مالكًا، وأردت أن أقطع، أعجبه حسن قراءتي وإعرابي. فيقول: يا فتى زد، حتى قرأته عليه في أيام يسيرة.

وبعد أن روى الشافعي عن مالك موطأه لزمه يتفقه عليه. ويدارسه المسائل يفتي فيها الإمام الجليل إلى أن مات سنة ١٧٩، وقد بلغ الشافعي شرخ الشباب، ويظهر أنه مع ملازمته لمالك كان يتحين الوقت بعد الآخر فيقوم برحلات في البلاد الإسلامية يستفيد فيها ما يستفيده المسافر الأريب من علم بأحوال الناس وأخبارهم، وشئون اجتماعهم. وكان يذهب إلى مكة يزور أمه ويستنصح

---

(١) جاء في معجم ياقوت عن الآبري، وجاء في مناقب الشافعي للرازي، كلام للشافعي عن رحلته إلى مالك ولقائه به ننقلها لك لأنها تكشف عن مكانة رجال العلم في هذا الزمان. قال: «دخلت إلى والي مكة، وأخذت كتابه إلى والي المدينة، وإلي مالك بن أنس. فقدمت المدينة، فأبلغت الكتاب إلى الوالي فلما قرأه قال: يا فتى إن مشيي من جوف المدينة إلى مكة حافيًا راجلاً أهون على من المشي إلى باب مالك بن أنس فلست أرى الذل، حتى أقف على بابه. فقلت: أصلح الله الامير، إن رأى الأمير يوجه إليه ليحضر فقال: هيهات. ليت أني إذا ركبت أنا ومن معي وأصابنا من تراب العقيق نلنا بعض حاجتنا. فواعدته العصر، وركبنا جميعا، فوالله لكان كما قلنا: لقد أصابنا من تراب العقيق فتقدم رجل فقرع الباب فخرجت إلينا جارية سوداء، فقال لها الأمير: قولي لمولاك أني بالباب، فدخلت فأبطأت ثم خرجت فقالت: إن مولاي يقرئك السلام، ويقول: إن كانت لديك مسألة فارفعها في رقعة يخرج إليك الجواب، وإن كان للحديث فقد عرفت يوم المجلس فانصرف، فقال لها: قولي له إن معي كتاب والي مكة إليه في حاجة مهمة، فدخلت وخرجت وفي يدها كرسي، فوضعته ثم إذا أنا بمالك قد خرج وعليه المهابة والوقار. وهو شيخ طويل مسنون اللحية. فجلس وهو متطلس فرفع إليه الوالي الكتاب: فبلغ إلى هذا: «أن هذا رجل من أمره وحاله، فتحدثه، وتفعل وتصنع»، فرمى بالكتاب من يده، ثم قال: سبحان الله، أو صار علم رسول الله ﷺ يؤخذ بالوسائل. فرأيت الوالي قد تهيبه أن يكلمه، فتقدمت إليه وقلت: أصلحك الله إني رجل مطلبي ومن حالي وقصتي. . فلما سمع كلامي نظر إليَّ ساعة، وكان لمالك فراسة فقال: ما اسمك؟ قلت: محمد. فقال لي: يا محمد اتق الله، واجتنب المعاصي. فإنه سيكون لك شأن من الشأن».

بنصائحها، وكان فيها نبل وأدب وحسن فهم، فلم تكن ملازمته لمالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ممانعة من سفره واختياراته الشخصية.

١٤ - ولايته: ولما مات مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأحس الشافعي أنه نال من العلم أشطرا. وكان إلى ذلك الوقت فقيراً، اتجهت نفسه إلى عمل يكتسب منه ما يدفع حاجته، ويمنع خصاصته، وصادف في ذلك الوقت أن قدم إلى الحجاز والي اليمن، فكلمه بعض القرشيين في أن يصحبه الشافعي، فأخذه ذلك الوالي معه. ويقول الشافعي في ذلك: ولم يكن عند أمي ما تعطيني ما أتحمل به، فرهنت داراً، فتحملت معه، فلما قدمنا عملت له على عمل.

وفي هذا العمل تبدو مواهب الشافعي، واختباراته وذكاؤه وعلمه ونبل نسبه، فيشيع ذكره عادلا ممتازا، ويتحدث الناس باسمه في بطاح مكة، ويبلغ الفقهاء والمحدثين الذين تلقي عنهم أو التقى بهم ذكره، فيختلفون، ومنهم من يلومه على دخوله في العمل وينصح له بتركه.

تولى عملاً بنجران فأقام العدل ونشر لواءه، وكان الناس في نجران كما هم في كل عصر، وفي كل بلد، يصانعون الولاة والقضاة ويتملقونهم، ليجدوا عندهم سبيلاً إلى نفوسهم، ولكنهم وجدوا في الشافعي عدلاً لا سبيل إلى الاستيلاء على نفسه بالمصانعة والملق. ويقول هو في ذلك: وليت نجران وبها الحارث بن عبد المدان، وموالي ثقيف وكان الوالي إذا أتاهم صانعوه فأرادوني على نحو ذلك فلم يجدوا عندي.

أغلق الشافعي إذن باب المصانعة والملق لكيلا يصل إلى نفسه أحد وهو الباب الذي يلج منه صغار النفوس إلى كبراء النفوس، ليحولوا نفوسهم عن مجرى العدل والحق، فالشافعي إذ أغلقه قد حصن نفسه من كل شر وظلم؛ لأن كبار النفوس لا ينالون إلا بالمصانعة وتملق المتملقين لهم، ولذا صار كله للعدل. ولكن العدل دائما مركب صعب لا يقوى عليه إلا أولو العزم من الرجال، وهم يتعرضون لخشونة الزمان وأذاه، وكذلك كان الشافعي.

١٥ - محنته: لقد نزل باليمن، ومن أعمالها نجران، وبها وال غشوم ظلوم، فكان الشافعي يأخذ على يديه، ويمنع مظالمه أن تصل إلى من تحت ولايته، وربما نال الشافعي ذلك الوالي بما يملكه العلماء من سيف يحسنون استعماله،

ويكثرون من إرهافه، وهو النقد، فلعله كان من الأخذ على يديه يناله بنقده، ويسلقه بلسانه، فأذا ذلك الوالي يكيد له، بالدس والسعاية والوشاية، وكلٌ ميسر لما خلق له.

كان العباسيون يعدون خصومهم الأقوياء العلويين، لأنهم يدلون بمثل نسبهم، ولهم من رحم رسول الله ﷺ ما ليس لهم، فإذا كانت دولة العباسيين قامت على النسب. فأولئك يمتون بمثله، وبرحم أقرب، ولذا كانوا إذا رأوا دعوة علوية قضوا عليها، وهي في مهدها، ويقتلون في ذلك على الشبهة لا على الجزم واليقين، إذ يرون أن قتل بريء يستقيم به الأمر لهم، أولى من ترك متهم يجوز أن يفسد الأمن عليهم.

جاءهم الوالي الظالم من هذه الناحية الضعيفة في نفوسهم، واتهم الشافعي بأنه مع العلوية. فأرسل إلى الرشيد: إن تسعة من العلوية تحركوا، ثم قال في كتابه: إني أخاف أن يخرجوا وإن هاهنا رجلاً من ولد شافع المطلبي لا أمر لي معه ولا نهي. وفي بعض الروايات أنه قال في الشافعي: يعمل بلسانه ما لا يقدر عليه المقاتل بسيفه، فأرسل الرشيد أن يحضر أولئك النفر التسعة من العلوية ومعهم الشافعي[1].

---

(١) نريد هنا أن نشير إلى أمرين: (أحدهما) أن الشافعي اشتهر بحبه لأولاد علي ﷺ، كما سنبين ذلك في موضعه من كلامنا، حتى لقد روى عنه كما جاء في الانتقاء لابن عبد البر وغيره أنه قال:

إن كان رفضًا حب آل محمد ... فليشهد الثقلان أني رافضي

(ثانيهما) أن الرواة قد اتفقوا على أن الشافعي قد اتهم بالعلوية، وأن الرشيد قد أنزل به المحنة بسبب ذلك وأحضره إليه، ولكن اختلفوا أكان اتهامه بهذه التهمة وهو بمكة أم كان وهو باليمن، ففي توالي التأسيس لابن حجر، ومناقب الشافعي للرازي، وما نقله معجم الأدباء عن الأبري أن التهمة كانت وهو باليمن، وأنه أخذ من اليمن إلى الرشيد، ولكن في الانتقاء لابن عبد البر أن التهمة كانت وهو بمكة، فقد جاء فيه على لسان الشافعي: رفع إلى هارون الرشيد أن بمكة قومًا من قريش استدعوا رجلاً علويًا كان باليمن. ثم قدم مكة مجاورًا. فاجتمع إليه من قريش فتية جماعة يريدون أن يبايعوه ويقوموا فأمر الرشيد يحيى بن خالد بن برمك أن يكتب إلى عامله بمكة أن يبعث إليه من مكة ثلاثمائة رجل كلهم من قريش مغلولة أيديهم إلى أعناقهم فأشخصت فيمن شخصوا.. ثم يقول في رواية أخرى: (حمل الشافعي من الحجاز مع قوم من العلوية تسعة، وهو العاشر).

هذه بلا ريب روايات متناقضة في ظاهرها، وقد يصح الجمع بينها بأن الشافعي اتهم وهو بمكة يزور أهله، وأن المتهم هو والي سعاية له ونمام عليه، وأما الاختلاف في العدد لعله لأن التهمة موجهة إلى العشرة والآخرون قد استمعوا إليهم.

ويقول الرواة أنه قتل التسعة، ونجا الشافعي بقوة حجته، وشهادة محمد بن الحسن، أما قوة حجته فكانت بقوله للرشيد، وقد وجه إليه التهمة بين النطع والسيف: يا أمير المؤمنين، ما تقول في رجلين أحدهما يراني أخاه، والآخر يراني عبده، أيهما أحب إليّ؟ قال : الذي يراك أخاه؟ قال فذاك أنت يا أمير المؤمنين، إنكم ولد العباس، وهم ولد علي، ونحن بنو المطلب، فأنتم ولد العباس تروننا إخوتكم، وهم يروننا عبيدهم.

وأما شهادة محمد بن الحسن، فذلك لأن الشافعي استأنس لما رآه في مجلس الرشيد عند الاتهام، إذ أن العلم رحم بين أهله. فذكر بعد أن ساق ما ساق أن له حظًا من العلم والفقه، وأن القاضي محمد بن الحسن يعرف ذلك، فسأل الرشيد محمداً، فقال: له من العلم حظ كبير، وليس الذي رفع عليه من شأنه، قال: فخذه إليك، حتى أنظر في أمره، وبهذا نجا.

١٦ - كان قدوم الشافعي بغداد في هذه المحنة سنة ١٨٤، أي وهو في الرابعة والثلاثين من عمره، ولعل هذه المحنة التي نزلت به ساقها الله ليتجه إلى العلم لا إلى الولاية وتدبير شئون السلطان، فإنها قد وجهته إلى العلم يدرسه ويدرسه ويذاكره، ويخرج للناس الأثر الخالد من الفقه والتخريج، ذلك بأنه نزل عند محمد بن الحسن، وكان من قبل يسمع باسمه وفقهه، وأنه حامل فقه العراقيين وناشره، بل لعله التقى به من قبل.

أخذ الشافعي يدرس فقه العراقيين، فقرأ كتب الإمام محمد وتلقاها عليه وبذلك اجتمع له فقه الحجاز وفقه العراق، اجتمع له الفقه الذي يغلب عليه النقل، والفقه الذي يغلب عليه العقل، وتخرج بذلك على فحول الفقه في زمانه. ولقد قال في ذلك ابن حجر: انتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس فرحل إليه ولازمه وأخذ عنه. وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن حملاً، ليس فيه شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك حتى أصل الأصول، وقعد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره حتى صار منه ما صار.

أخذ الشافعي من علم محمد بن الحسن وكتبه ونقل عنه، وقيد ما نقل. حتى لقد قال: حملت عن محمد بن الحسن وقر بعير ليس عليه إلا سماعي منه، وكان يجل محمد بن الحسن ويكبره، ويري فيه أستاذه، ويثني عليه وعلى علمه وأناته، حتى لقد قال فيه: ما رأيت أحدًا سُئِلَ عن مسألة فيها نظر، إلا رأيت الكراهة في وجهه إلا محمد بن الحسن، وروى عنه الحديث ولم يقتصر على تلقي الرأي عنه، ففي الأم: أنبأنا محمد بن الحسن عن يعقوب بن إبراهيم عن عبد الله ابن دينار عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «**الْوَلاَءُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ، لاَ يُبَاعُ وَلاَ يُوهَبُ**». وكان محمد يعطيه من كرم المنزلة ما هو له أهل، حتى كان يفضل مجلسه على مجلس السلطان. ويُروى أن محمدًا خرج راكبًا إلى دار الإمرة فرأى الشافعي قد جاء فثنى رجله ونزل. وقال لغلامه: اذهب فاعتذر، فقال له الشافعي: لنا وقت غير هذا. قال: لا. وأخذ بيده فدخلا الدار.

كان الشافعي يلزم حلقة محمد بن الحسن. ولكنه مع ذلك يعتبر نفسه من صحابة مالك. ومن فقهاء مذهبه. وحملة موطئه. يحامي عليه ويدافع عنه وعن فقه أهل المدينة. ولذلك كان إذا قام محمد من مجلسه ناظر أصحابه ودافع عن فقه الحجازيين وطريقتهم. ولعله كان لا يناظر محمدًا نفسه إعظامًا لمكان الأستاذ. ولكن محمد بلغه أنه يناظر أصحابه، فطلب إليه أن يناظره. فاستحيا وامتنع. وأصر محمد، فناظره مستكرها في مسألة كثر استنكار أهل العراق فيها لرأي أهل الحجاز، وهي مسألة الشاهد واليمين[1] فناقش الشافعي محمدا فيها. ويقول الرواة من الشافعية أن الفلج كان للشافعي.

أقام الشافعي في بغداد تلميذًا لابن الحسن. ومناظرًا له ولأصحابه على أنه فقيه مدني من أصحاب مالك. ثم انتقل بعد ذلك إلى مكة، ومعه من كتب

---

(١) الخلاف في مسألة الشاهد واليمين خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية والمالكية، وأساسها أن الحنفية يرون أن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، وعلى ذلك لا يمين على المدعي، فإن كان معه بينة مقبولة قضي بها وإلا يحلف المدعي عليه، فإن حلف قضى له قضاء ترك، وأن نكل قضى للمدعي. ولا يمين على المدعي في أية حال. وقال المالكية والشافعية إذا لم يكن مع المدعي إلا شاهد واحد قضى له إذا حلف ويكون حلفه في مقام الشاهد الثاني. وذلك يجوز في الأموال فقط، وأما غير الأموال فلا توجه فيها اليمين للمدعي اقتصارًا على مورد النص. وقد ذكرت المناظرة في الأم، الجزء السابع.

العراقيين حمل بعير. كما نقلنا عنه فيما أسلفنا من القول. ولم يذكر أكثر الرواة مدة إقامته في بغداد في هذه القدمة. ولابد أنه أقام مدة معقولة تكفي للتخرج على أهل الرأي ومدارستهم. ولعلها كانت نحو سنتين.

١٧ - عاد الشافعي إلى مكة. وأخذ يلقي دروسه في الحرم المكي، والتقى به أكبر العلماء في موسم الحج، واستمعوا إليه. وفي هذا الإبان التقى به أحمد بن حنبل، وقد أخذت شخصية الشافعي تظهر بفقه جديد، لا هو فقه أهل المدينة وحدهم، ولا فقه أهل العراق وحدهم. بل هو مزيج منهما، وخلاصة عقل ألمعي أنضجه علم الكتاب والسنة، وعلم العربية وأخبار الناس والقياس والرأي، ولذلك كان من يلتقي به من العلماء يرى فيه عالما هو نسيج وحده[1].

أقام الشافعي بمكة في هذه القدمة نحو من تسع سنوات، كما يستنبط من أخبار الرواة. ولابد أن الشافعي بعد أن رأى نوعين من الفقه مختلفين، وبعد أن ناظر وجادل، ورأي تشعب الآراء، واختلاف الأنظار، وتباين المشارب. وجد أنه لابد من وضع مقاييس لمعرفة الحق من الباطل، أو على الأقل لمعرفة ما هو أقرب للحق فإنه ليس من المعقول بعد أن شاهد وعاين ما بين نظر الحجازيين والعراقيين من اختلاف، ولأصحاب النظرين مكان من احترامه وتقديره، أن يحكم الشافعي ببطلان أحد النظرين جملة من غير ميزان ضابط دقيق، لهذا فكر في استخراج قواعد الاستنباط، ويصح لنا أن نفهم من مقامه الطويل في مكة بعيداً عن ضجة العراق، وتناحر الآراء فيه، أنه فعل ذلك ليتوافر له الانصراف الكافي، والتأمل المبصر لاستخراج هذه القواعد، فتوافر على الكتاب يعرف طرق دلالاته، وعلى

---

(١) جاء في معجم ياقوت عن الأبري ما نصه: (قال إسحق بن راهويه: كنا عند سفيان بن عيينة نكتب أحاديث عمرو بن دينار، فجاءني أحمد بن حنبل فقال لي يا أبا يعقوب: قم حتى أريك رجلاً لم تر عيناك مثله. فقمت فأتى بي فناء زمزم، فإذا هناك رجل عليه ثياب بيض تعلو وجهه السمرة، حسن السمت، حسن العقل، وأجلسني إلى جانبه فقال له: يا أبا عبد الله، هذا إسحق بن راهويه الحنظلي، فرحب بي وحياني، فذاكرته وذاكرني فانفجر لي منه علم أعجبني حفظه، فلما أن طال مجلسنا قلت له: يا أبا عبد الله قم بنا إلى الرجل. قال: هذا هو الرجل. فقلت يا سبحان الله، أقمتنا من عند رجل يقول: حدثنا الزهري. فما توهمت إلا أن تأتي بنا إلى رجل مثل الزهري أو قريب منه. فأتيت بنا إلى هذا الشاب أو هذا الحدث. فقال لي يا أبا يعقوب: اقتبس من الرجل، فإنه ما رأت عيناي مثله). وهذه القصة وأشباهها تدل على لقاء أحمد بن حنبل للشافعي بمكة. ولكن هل كان هذا أول لقاء؟ لا تدل القصة على ذلك.

الأحكام يعرف ناسخها ومنسوخها. وخصائص كل منهما، وعلى السنة يعرف مكانها من علم الشريعة، ومعرفة صحيحها وسقيمها، وطرق الاستدلال بها، ومقامها من القرآن الكريم. ثم كيف يستخرج الأحكام إذا لم يكن كتاب ولا سنة. وما ضوابط الاجتهاد في هذا المقام، وما الحدود التي ترسم للمجتهد فلا يعدوها ليأمن من شطط الاجتهاد. لأجل هذا طال مقامه، وقد عهدناه صاحب سفر فهو لابد في هذه الأثناء قد انتهي إلى وضع أصول الاستنباط وخرج بها على الناس، ولعله عندما انتهى إلى قدر يصح إخراجه وعرضه للجمهرة من الفقهاء، سافر إلى بغداد عش الفقهاء جميعا، إذ ضؤل أمر المدينة بعد وفاة مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وبعد أن صار ببغداد أهل الرأي وأهل الحديث معا.

١٨ - قدم الشافعي بغداد للمرة الثانية في سنة ١٩٥، وقد قدم وله طريقة في الفقه لم يسبق بها. وجاء وهو لا ينظر إلى الفروع يفصل أحكامها وإلى المسائل الجزئية يفتي فيها فقط، بل جاء وهو يحمل في عيبته قواعد كلية، أصل أصولها، وضبط بها المسائل الجزئية. فقد جاء إذن بالفقه علمًا كليًا، لا فروعًا جزئية، وقواعد عامة، لا فتوى وأقضية خاصية، رأت فيه بغداد ذلك. فانثال عليه العلماء والمتفقهون، وطلبه المحدثون، وأهل الرأي جميعًا. وفي هذه القدمة ذكروا أنه ألف لأول مرة كتاب الرسالة الذي وضع به الأساس لعلم أصول الفقه. وجاء في مناقب الشافعي، للرازي أنه: رُوي أن عبد الرحمن بن مهدي التمس من الشافعي، وهو شاب، أن له كتابًا يذكر فيه شرائط الاستدلال بالقرآن والسنة والإجماع والقياس وبيان الناسخ والمنسوخ، ومراتب العموم والخصوص، فوضع الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كتاب الرسالة وبعثه إليه، فلما قرأها عبد الرحمن بن مهدي قال: ما أظن أن الله عز وجل خلق مثل هذا الرجل، ثم يقول الرازي: واعلم أن الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد صنف كتاب الرسالة وهو ببغداد، ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيف كتاب الرسالة، وفي كل واحد منهما علم كثير.

وعلى هذا السياق يكون الشافعي قد كتب الرسالة، وهو في بغداد، ومثل ذلك جاء في تاريخ بغداد. ولكن جاء في صدر ما نقلناه عن الرازي أنه ذكر أن الشافعي كان شابًا عندما التمس ابن مهدي منه، وهو في هذه القدمة كان كهلاً،

إذ تجاوز الخامسة والأربعين. إلا إذا اعتبرنا من في هذا السن شابًا، وكذلك كان يعبر بعض الناس، ويحتمل أنه ألف الرسالة بطلب ابن مهدي وهو بمكة. وأرسلها إليه وهو بالعراق فنشرت به.

أخذ الشافعي ينشر بالعراق تلك الطريقة الجديدة التي استنها، ويجادل على أساسها، وينقد مسائل العلم على أصولها. ويؤلف الكتب، وينشر الرسائل، ويتخرج عليه رجال الفقه، ومكث في هذه القدمة سنتين، ثم عاد بعد ذلك إليها سنة ١٩٨هـ وأقام أشهرًا فيها. ثم اعتزم السفر إلى مصر فرحل إليها، وقد وصل سنة ١٩٩هـ.

١٩ - ولماذا قصر الإقامة في بغداد هذه القدمة الأخيرة، ولم يقم بها طويلاً، وهي عش العلماء، وقد صار له بها تلاميذ ومريدون، والعلم ينتشر بين ربوعها، فيشع في كل الآفاق، ولم يكن لمصر في ذلك الإبان مكانة علمية كمكانة بغداد أو تقاربها؟ سؤال يضطرب في النفوس، ولعل الجواب عنه أنه في سنة ١٩٨ كانت الخلافة لعبد الله المأمون، وفي عهد المأمون ساد أمران لم تدل حياة الشافعي ومنهجه العلمي على أنه يستطيب الإقامة في ظلهما:

أحدهما: أن الغلبة في عهد المأمون صارت للعنصر الفارسي، إذ أن المعركة التي قامت بين الأمين والمأمون كانت في الواقع بين معسكر العرب الذي يمثله الأمين وقواده ومعسكر الفرس الذي كان قواده وجنده من الفرس، وانتهت المعركة بغلبة الفرس. وصار لهم بعد ذلك النفوذ والغلب، وما كان لهذا القرشي أن يرضى بالمقام في ظل سلطان فارسي في نفوذه وصبغته.

ثانيهما: أن المأمون كان من الفلاسفة المتكلمين فأدنى إليه المعتزلة، وجعل منهم كتابه وحجابه وجلساءه والمقربين إليه الأدنين، والمحكمين من العلم وأهله، والشافعي ينفر من المعتزلة ومناهج بحثهم، ويفرض عقوبة على بعض من يخوض مثل خوضهم، ويتكلم في العقائد على طريقتهم، فما كان لمثل الشافعي أن يرضى بالمقام معهم، وتحت ظل الخليفة الذي مكّن لهم، حتى أداه الأمر بعد ذلك إلى أن أنزل بالفقهاء والمحدثين المحنة التي تسمي في التاريخ الإسلامي محنة «خلق القرآن». ولقد يروى أن المأمون عرض على الشافعي أن يوليه القضاء فاعتذر، وهذا يتفق مع منطق تفكيره، ومع سلسلة حياته التي علمناها من قبل.

لم يطب للشافعي المقام ببغداد. وكان لابد من الرحيل منها، ولم يجد مهاجرًا وسعة إلا في مصر. ذلك أن واليها قرشي وهاشمي عباسي. قال ياقوت في معجمه: وكان سبب قدومه إلى مصر أن العباس بن عبد الله بن العباس بن موسى بن عبد الله بن عباس دعاه. وكان العباس هذا خليفة لعبد الله المأمون على مصر.

ولقد قال الشافعي عندما أراد السفر إلى مصر:

لَقَد أَصبَحَت نَفسي تَتوقُ إِلى مِصرِ ... وَمِن دونِها أَرضُ المَهامَةِ وَالقَفرِ

فَوَاللَهِ لا أَدري أَلِلفَوزِ وَالغِنى ... أُساقُ إِلَيها أَم أُساقُ إِلى القَبرِ

تساءل الشافعي في هذا الشعر أيساق إلى الغنى والفوز في مصر أم يساق إلى القبر، ولقد أجابه القدر عن سؤاله فساقه إليهما معًا، فقد نال الغنى بما كان يأخذه من سهم ذوي القربى الذي قد ناله بنسبه الشريف، ونال الفوز بنشر علمه وآرائه، وفقهه، ثم ناله الموت، فكان مسوقًا إلى قبره بمصر، فقد مات في آخر ليلة من رجب سنة ٢٠٤ هـ وقد بلغ من العمر أربعة وخمسين عامًا.

٢٠ - وقبل أن نختتم الكلام في حياة الشافعي، لابد من الإشارة إلى أمر علمي له صلة بحياته وتاريخه، ذلك أن الشافعي بعد قدومه إلى بغداد سنة ١٩٥ بل قبل ذلك في دراسته بمكة - كان صاحب طريقة جديدة في الفقه، وصاحب آراء جديدة فيه تنفصل عن آراء مالك، ولكنه لم يتجه إلى آراء مالك بنقد أو تزييف، بل كان يلقي بآرائه، خالفت أو وافقت رأي مالك من غير نقد له، ولذلك كان يعد من أصحاب مالك، وإن كان في جملة آرائه ما يخالفه قليلاً أو كثيرًا، كما خالف بعض أصحاب مالك مالكًا، وكما خالف أصحاب أبي حنيفة شيخهم، لكن حدث ما اضطر الشافعي إلى أن يتجه لآراء شيخه بالنقد والتزييف، ذلك أنه بلغه أن مالكًا تقدس آثاره وثيابه في بعض البلاد الإسلامية، وأن من المسلمين ناسًا يتحدث إليهم بحديث رسول الله ﷺ فيعارضون الحديث بقول مالك. عندئذ تثور نفس الشافعي، لأنه يرى أن الناس عدوا بمالك مرتبة المجتهد الذي يلتمس من أحاديث رسول الله ﷺ، وأن الناس مقدمون على أمر خطير، إذ يعارضون بأحاديث الرسول أقوال ناس يصيبون ويخطئون، وما كان لأحد مع

الحديث رأي، لذلك يتقدم الشافعي الذي لقبه العلماء في عصره بناصر الحديث لنصرة الحديث، ويجد الطريق معينًا ليسلكه، وهو أن ينقد آراء مالك، ويعلن الزيف منها، ليعلم الناس أن مالكًا بشر يخطئ ويصيب، وأنه لا رأي له مع الحديث، ويؤلف في ذلك كتابا سماه «خلاف مالك»، ولكنه يتردد في إعلانه وفاء لمالك شيخه وأستاذه. والذي كان يقول عنه طول حياته إنه الأستاذ، يتردد بين إرشاد الناس لما رآه أخطاء لمالك، وهو يخشى على السنّة من تقديسه، وبين الوفاء لمالك، فيطوى الكتاب سنة، وهو متردد، ثم يستخير الله فينشره.

يُروى في هذا المقام الفخر الرازي: أن الشافعي إنما وضع الكتاب على مالك. لأنه بلغه أن بالأندلس قلنسوة لمالك يُستقى بها، وكان يقال لهم قال رسول الله ﷺ فيقولون قول مالك، فقال الشافعي، إن مالكًا آدمي قد يخطئ ويغلط، فصار ذلك داعيًا للشافعي إلى وضع الكتاب على مالك، وكان يقول: كرهت أن أفعل ذلك، ولكني استخرت الله تعالى فيه سنة. وقال الربيع: سمعت الشافعي رضي الله عنه يقول: قدمت مصر ولا أعرف أن مالكًا يخالف من أحاديثه إلا ستة عشر حديثًا، فنظرت فإذا هو يقول بالأصل، ويدع الفرع، ويقول بالفرع، ويدع الأصل.

ثم يبرر الفخر الرازي نقد الشافعي لأستاذه مالك بما كان من نقد أرسطو لأفلاطون فيقول: وأقول إن أرسطوطاليس الحكيم تعلم الحكمة من أفلاطون، ثم خالفه، فقيل له : كيف فعلت ذلك، فقال: أستاذي صديقي، والحق صديقي، فإذا تنازعا، فالحق أولى بالصداقة، فهذا المعنى بعينه هو الذي حمل الشافعي رضي الله عنه على إظهار مخالفة مالك.

٢١ - أظهر الشافعي خلاف مالك، وما فعل ذلك إلا لله، وكان عزيزًا عليه أن ينقد مالكًا لأنه أستاذه، وما كان يعبر عنه إلا بالأستاذ، وقد جر عليه متاعب ومصاعب، فإن مالكًا كان بمصر له المكان الأول بين المجتهدين، فثار على الشافعي المالكيون ينقدونه ويجرحونه ويطعنون عليه، حتى لقد ذهب جمهرتهم إلى الوالي يطلبون إخراجه، ويقول في ذلك الرازي: لما وضع الشافعي كتابه على

مالك ذهب أصحاب مالك إلى السلطان والتمسوا منه إخراج الشافعي. ولم ينقد الشافعي آراء مالك فقط، بل نقد من قبل آراء العراقيين أبي حنيفة وأصحابه وغيرهم من فقهاء العراق، وذكر خلافهم وزيف بعض آراء لهم، وذكر خلاف الأوزاعي، ونقد آراءه في السير[1]، ولكل هؤلاء أنصار من رجال الفقه في عهده، يتعصبون لهم، وينافحون عنهم، فبنقدهم انبثق على الشافعي البثق الكبير من الجدل والمناظرة، فكان يجادل ويصاول. ويضع بجدله ومناظراته ما ينبغي أن يكون عليه المجادل، يستمسك بالحجة وحدها من غير أن يمس صاحب الرأي بسوء، حتى لقد كان بخلافه صاحب فلسفة فقهية خاصة. ولقد قال فيه ابن حنبل: الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني، والفقه.

كان يميل في جداله دائمًا إلى نصرة الحديث، ورجال الحديث مع علمه بالجدل وأساليبه. وقد بهت أهل الرأي في أول التقائه بهم في بغداد سنة ١٨٤، ويقول الرازي في ذلك: الناس كانوا قبل زمان الشافعي فريقين، أصحاب الحديث، وأصحاب الرأي، أما أصحاب الحديث فكانوا حافظين لأخبار رسول الله ﷺ إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل، وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأي سؤالاً أو إشكالاً أسقط في أيديهم عاجزين متحيرين. وأما أصحاب الرأي فكانوا أصحاب النظر والجدل، إلا أنهم كانوا عاجزين عن الآثار والسنن، وأما الشافعي رضي الله عنه فكان عارفًا بسنة رسول الله ﷺ محيطًا بقوانينها، وكان عارفًا بآداب النظر والجدل قويًا فيه، وكان فصيح الكلام، قادرًا على قهر الخصوم بالحجة الظاهرة، وآخذًا في نصرة أحاديث رسول الله ﷺ، وكل من أورد عليه سؤالاً أو إشكالاً أجاب عنه بأجوبة شافية كافية. فانقطع بسببه استيلاء أهل الرأي على أصحاب الحديث.

ولما أصّل الأصول ووضع القواعد وجد أن بعض الفقهاء من أهل الحجاز يخرج على هذه الأصول، ولا يتقيد بها، ومنهم شيخه، فوجده يأخذ بالأصل،

(١) في المجموعة الفقهية للشافعي التي طبعها المرحوم الحسيني (بك) هذه الكتب كلها.

ويترك الفرع ويأخذ الفرع ويترك الأصل. فجادل أهل الحجاز أيضًا، وبذلك قضى حياتــه كلها في نضال لأجل فقــه هذه الشريعة، وفي سبـيلها ولأجل الحق، وفي سبيل الحق، حتى لقد زعم بعض المؤرخين أنه مات في سبيل ذلك[1]. فكان بحق إمام الشريعة في عصره.

علم الشافعي ومصادره

٢٢ - أسلفنا لك القــول في حيــاة الشافــعي وأدوارها، وتنقلاته ورحــلاته وذكرنا لك من علمه قليّلا يوضح مناهج هذه الحــياة وأطوارها، ولكن مصدر علم الشافعي جدير بأن يفرد له بحث قائم بذاته، لا أن يذكر في عبر حياته، وفي أثناء سرد الحوادث الــتي نزلت له؛ لأنه الأساس الذي قام عليه فــقهه، وفقــهه هو لب الموضوع الذي نعني بدرسه.

لقد شغل الشــافعي الناس بعلمه وعقله، شغــلهم في بغداد، وقد نازل أهل الرأي وشغلهم في مكة، وقد ابتدأ يخرج عليهم بفقه جديد يتجه إلى الكليات بدل الجزئيات، والأصــول بدل الفروع، وشغلهم في بغداد، وقد أخــذ يدرس خلافات الفقهاء، وخلافات بعض الصحــابة على أصوله التي اهتدى إليها، فما ذلك العلم الذي كان شــغل العلماء الشاغــل، وما ينابيعــه؟ لقد ذكر بعض ذلك عــرضًا في حياته، والآن نذكره في باب قائم بذاته.

---

(١) جاء في معجم ياقوت: (كان بمصر رجل من أصحاب مـالك بن أنس يقال له فتيان فيه حدة وطيش وكان يناظر الشافعي كثيرًا، ويجتمع الناس عليهمـا فتناظرا يومًا في مسألة بيع الحر وهو العبد المرهون إذا أعتنقه الراهن، ولا مال له غيــره، فأجاب الشافعي: يجــوز بيعه على أحد أقواله، ومنع فــتيان منه، لأنه يمضي عتقه بكل وجــه. وهو أحد أقوال الشافعي. فظهر عليــه الشافعي في الحجاج، فضاق فــتيان لذلك ذرعا، فشتم الشافعي شتــمًا قبيحًا، فلم يرد عليه الشافعي حرفًا، ومــضى في كلامه في المسألة، فرفع ذلك رافع إلى السري (الوالي) فدعا الشــافعي، وسأله عن ذلك، وعزم عليه فأخبره بما جــرى، وشهد الشهود على فتيــان بذلك، فقال السري: لو شــهد آخر مثل الشافــعي على فتيان لضربــت عنقه، وأمر بفتيــان فضرب بالسياط وطــيف به على جمل وبين يديه مناد ينادي، هذا جزاء من سب آل رســول الله ﷺ، ثم إن قومًا تعصبوا لفتيان من سفهاء الناس وقصدوا حلقــة الشافعي حتى خلت من أصحابه وبقي وحده فهجموا عليه وضربوه فــحمل إلى منزله، فلم يزل فــيه عليــلاً حتى مات. وقــد تفيد هذه الروايــة أن الموت كان سببــه الضرب. وسواء أصــحت قصة الضرب أم لم تصح، فالمذكور في أغــلب الروايات أن العلة التي مات بها الشافعي هي البواسير، أصابه بسببها نزف شديد فلقي ربه راضيًا مرضيًا رحمه الله تعالى.

أجمع شيوخه وقراؤه وتلاميذه الذين تلقوا عليه أنه كان عَلَمًا بين العلماء لا يجارى ولا يبارى. وسجلوا ذلك في شهادات دونها التاريخ، فمالك شيخه يثني عليه في وقت لم يكن قد تكامل نموه، وبلغ شأوه.

وعبد الرحمن بن مهدي بعد أن يقرأ رسالته في الأصول التي كتبها إليه بطلبه يقول: «هذا كلام شاب مفهم».

ومحمد بن عبد الحكم أحد تلاميذه بمصر يقول: «لولا الشافعي ما عرفت كيف أرد على أحد، وبه عرفت ما عرفت، وهو الذي علمني القياس، رحمه الله فقد كان صاحب سنة وأثر وفضل خير، مع لسان فصيح طويل، وعقل صحيح رصين». ولقد قال أحمد بن حنبل فيه: «ويُروى عن النبي ﷺ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى يُقَيِّضُ فِي رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ، فَكَانَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فِي رَأْسِ الْمِائَةِ الأُولَى، وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ الشَّافِعِيُّ عَلَى رَأْسِ الْمِائَةِ الأُخْرَى». وقال داود ابن على الظاهري: «للشافعي من الفضائل ما لم يجتمع لغيره من شرف نسبه، وصحة دينه ومعتقده، وسخاوة نفسه، ومعرفته بصحة الحديث وسقيمه وناسخه ومنسوخه، وحفظ الكتاب والسنة، وسيرة الخلفاء وحسن التصنيف».

وهكذا نجد الشهادات تترى بمكانته من العلم في عصره: وارجع إليها إن شئت المزيد في الكتب التي تصدت لترجمته وبيان مناقبه رضي الله عنه.

ولنترك تلك الشهادات جانبًا، وإن كانت لها مكانتها، فقد يتهم قائلوها بالتعصب له، وقد يكون من المتعصبين عليه من يقول نقيضها، وإن كان باطلاً، ولكنها شهادة بشهادة، ولئن تجاوزنا ذلك لنجدن شهادة أقوم دليلاً وأبين بيانًا، وهي ما تركه من آثار، من أقوال مأثورة، أو فتاوى منثورة، أو رسائل كتبها، أو كتب أملاها، أو خلافات دونها، أو مناظرات أقامها، ففي كل ذلك الدليل على مقدار علمه، ومقدار مواهبه، واتساع أفقه، وفصيح بيانه، وقوة جنانه، فكان أكبر من أديب، وأكثر من فقيه.

٢٣ - أوتي رضي الله عنه علم العربية، وأوتي علم الكتاب، ففقه معانيه وطب أسراره ومراميه. وقد ألقى شيئًا من ذلك في دروسه، قال بعض تلاميذه: كان الشافعي إذا أخذ في التفسير، كأنه شاهد التنزيل، وأوتي علم الحديث فحفظ موطأ

مالك، وضبط قواعد السنة وفهم مراميها والاستشهاد بها[1]. ومعرفة الناسخ والمنسوخ منها، وأوتي فقه الرأي والقياس، ووضع ضوابط القياس والموازين، لمعرفة صحيحه وسقيمه، وكان هو يدعو إلى طلب العلوم، فقد كان يقول: «مَنْ تعلَّم القرآنَ عَظُمَت قيمتُه، ومن تكلَّم في الفقه نما قدرُه، ومن كتب الحديثَ قَوِيَت حجّتُه، ومن نظر في اللغة رقَّ طبعُه، ومن نظر في الحساب جَزُلَ رأيُه، ومن لم يَصُنْ نَفْسَه لم ينفعه علمُه».

وكان مجلسه للعلم جامعًا للنظر في عدد من العلوم. قال الربيع بن سليمان: «كان الشافعي رحمه الله يجلس في حلقته إذا صلى الصبح، فيجيئه أهل القرآن فإذا طلعت الشمس قاموا، وجاء أهل الحديث فيسألونه تفسيره ومعانيه، فإذا ارتفعت الشمس قاموا، فاستوت الحلقة للمذاكرة والنظر، فإذا ارتفع الضحى تفرقوا، وجاء أهل العربية والعروض والنحو والشعر فلا يزالون إلى قرب انتصاف النهار».

٢٤ - من أين جاءت للشافعي كل هذه المعرفة. ومن الذي أوصله إلى هذه المنزلة من العلم، والتأثير في جيله، حتى صار القطب الذي يدورون حوله، ويتجهون صوبه، ويقصدون إليه؟

إن العناصر التي يكون لها الأثر في توجيه الإنسان إلى المعرفة، ثم تحد له مقاديرها ونوعها - هي في نظري أربعة عناصر:

أولها: وهو العماد والدعامة لغيره من العناصر - مواهب الشخص واستعداداته، ونزوعه.

---

(١) لعلمه بمعاني السنة كان يسأله شيوخه أحيانًا عما يغمض مما يتصل علمه بالعربية وأخبار العرب جاء في معجم ياقوت: تحدث بحديث عن النبي ﷺ: «أَقِرُّوا الطَّيْرَ عَلَى مَكِنَاتِهَا» وكان الشافعي إلى جنب ابن عيينة فالتفت إليه فقال: يا أبا عبد الله ما معنى قول النبي ﷺ: «أَقِرُّوا الطَّيْرَ عَلَى مَكِنَاتِهَا»، فقال الشافعي: إن علم العرب كان في زجر الطير والخط والاعتياف، كان أحدهم إذا غدا من منزله يريد أمرًا نظر أول طير يراه، فإن سنح عن يساره فاجتاز عن يمينه قال هذا طير الأيامن، فمضى في وجهته ورأى أنه يستنجحها، وإن سنح عن يمينه فمر عن يساره قال: هذا طير الأشائم فرجع وقال هذه حال مشئومة: فيشبه قول رسول الله ﷺ: «أَقِرُّوا الطَّيْرَ عَلَى مَكِنَاتِهَا» أي لا تهيجوها، فإن تهييجها، وما تعملون به من الطيرة لا يصنع شيئًا، وإنما يصنع فيما توجهون فيه قضاء الله عز وجل.

ثانيها: من يصادفهم من الموجهين والشيوخ الذين يسنون له طريقا من سبل المعرفة ومناهجها، ويخطون في نفسه الخطوط التي تنبطع فيها ولا تمحي.

ثالثها: حياته واختباراته وتجاربه ودراساته الشخصية.

رابعها: العصر الذي أظله، والبيئة الفكرية التي كنفته ولابسته وغذته. ولنتكلم في كل عنصر من هذه العناصر. فقد أثرت جميعها في تكوين الشافعي، وكان لكل منها مقادير مناسبة في تكوينه وتوجيهه وتأثيره.

أ - مواهبه

٢٥ - لقد آتى الله الشافعي حظًا من المواهب يجعله في الذروة الأولى من قادة الفكر، وزعماء الآراء.

(١) فقد كان الشافعي قوي المدارك، كان قويًا في كل قواه العقلية، كان حاضر البديهة، تنثال عليه المعاني انثيالاً في وقت الحاجة إليها، لم يكن به حبسة فكرية، ولم يكن ممن تغلق عليه الأمور، بل كان يلقي على ما يدرس ضوءًا من تفكيره، فتتضح بين يديه الحقائق، ويستقيم أمامه منطقها، فيسلك به مسالكها، وكان عميق الفكرة بعيد الغوص، لا يكتفي من الأمور بدراسة ظاهرها، بل يذهب بها إلى أعمق أغوارها، كان بعيد المدى في الفهم لا يقف عند حد حتى يصل إلى الحق كاملا فيما يراه، وكان يتجه في دراسته للحوادث وأحكامها إلى وضع ضوابط عامة لها، فكانت دراسته طلبا للكليات والنظريات العامة، لا دراسة جزئية فقط، ولا شك أن الدراسة الكلية تحتاج إلى عقل أقوى وفكر أنفذ، وبصيرة ثاقبة، ولا تحتاج الدراسات الجزئية إلى مثل هذا، ولقد كان من نتيجة اتجاهه إلى الكليات من القضايا دون الجزئيات منها أن وضع علم أصول الفقه أو أساسه.

(٢) كان الشافعي قوي البنيان واضح التعبير بيِّن الإلقاء، أوتي مع فصالحة لسانه، وبلاغة بيانه، وقوي جنانه، صوتًا عميق التأثير يعبر بنبراته، كما يوضح بعباراته، لقي مالكًا فأراد مالك أن يقرئه الموطأ على بعض أصحابه فقال أقرأ عليك صفحًا، فما أن قرأ الصفح، حتى رغب مالك في سماعه منه حتى آخره، وذلك لما في صوته من تأثير عميق، ولما له من حسن أداء، وفصاحة نطق، ولعمق تأثير صوته، كان إذا قرأ القرآن أبكى سامعيه.

ورُوي في تاريخ بغداد عن بعـض معاصريه أنـه قال: كنا إذا أردنا أن نبكي قلنا بعضنا لبعض، قوموا بنا إلى هذا الفتى المطلبـي نقرأ القرآن، فإذا آتيناه استفتح القرآن، حـتى تتساقط الناس بين يديه، ويكثـر عجيجـهم بالبكاء، فإذا رأى ذلك أمسك عن القراءة.

ويُروى أيضًا في هذا الكتاب أن ابن أبي الجارود قال عن الشافعي: ما رأيت أحداً إلا وكتبـه أكثر من مشافهـته، إلا الشافعي، فإن لسانه أكـثر من كتابه، وإذا كانت كتب الـشافعي على أحسن ما تكـون عليه الكتب من جودة تعبـير، وحسن تصوير للفكرة، فكيف تكـون حال مشافهـته، وهي أعلى عبارة، وأكـمل إشارة، وأقوى أداء، وأفصح بيانًا. كـما جاء على لسان بعض معاصريه فـيما نقلنا: ولقد بلغ من إجادته البيان أن سماه ابن راهويه خطيب العلماء.

(٣) كان الشـافعي نافذ البصـيرة في نفوس الناس، قوي الفـراسة كشيـخه مالك في معرفـة أحوال الرجال، وما تطيقه نفوسـهم، وتلك صفة لازمة للمناظر الأريب الذي يريد أن يجذب خصمه إليه، كما هي لازمة للأستاذ الذي يلقي على تلاميذه القدر الذي يطيـقونه من المعرفة، فيوائم بين طاقاتـهم في الفهم وطاقته في التعبير والحقائق العلمية المناسبة، وكان بصر الشافعي بهذا مع قوة بيانه سببًا في أن التف حوله أكبر عدد من الصحابة والتلاميذ.

يُروى أنه عندما دخل بغـداد كان يلتف به ستة من الصـحاب، ولكن ما إن دخل في المسجد الجامع، حـتى اتسعت حلقة درسه، فما بقـيت في المسجد حلقة لغيره، وكانت قبله يقارب عددها الخمسين، كما جاء في تاريخ بغداد.

وقد كـان لخبـرته بنفوس الناس لا يعطي سـامعـيه من العلم إلا بمقـدار ما يألفون، يجتهـد في ألا يعرفهم من نفسه إلا بما يطيقون، جـاء في معجم ياقوت: أنه كان يتناشد مع بعض معاصريه شعراً هذليًّا، فأتى عليه الشافعي حفظًا، وقال لمن كان يتناشـد معـه: لا تعلم بهذا أحدًا من أهل الحـديث، فإنهم لا يحـتملون ذلك. وهكذا تجد الشـافعي لا يجيء الناس إلا بمقدار ما يطيـقون، ولا يحب أن يعلم عنه أصحابه إلا ما يـستسيغون، وإن كان ما يخـفيه عنهم هو علم مطلوب، وأمر يعرفه الشرع ولا ينكره.

(٤) كان الشافعي صافي النفس من أدران الدنيا وشوائبها، ولذلك كان مخلصًا في طلب الحق والمعرفة، صادق النظر في الاتجاه إلى الحقائق، يطلب العلم لله ويتجه في طلبه إلى الطريق المستقيم. وفي الحكمة المشرقية أن الاتجاه المخلص في طلب الحقائق يقذف في القلب بنور المعرفة، ويوجد في النفس صفاء يجعل الحقائق تتضح والعقل يدرك، والفكر يستقيم، ثم يجعل العبارات صادقة التعبير عن المعاني الصحيحة، وبذلك يكون الرأي قويمًا والتعبير سليمًا.

وإن إخلاص الشافعي في طلب الحقائق لازمه في كل أدوار طلبه للعلم، فإذا اصطدم إخلاصه مع ما يألفه الناس من آراء، أعلن آراءه في جرأة وقوة، ورأى في التاريخ وأخبار الصحابة مكانة عليّ فمضى في إعلان مكانته، فيُرمى بأنه رافضي فما يهمه الرمية[1] بمقدار ما يهمه إعلان الحق والمعرفة، فيعتمد في أحكام البغاة على قتال عليّ مع الخارجين عليه جميعًا، ويذكر فضل أبي بكر رضي الله عنه، فيُرمى بأنه ناصبي. أي ممن يناصبون آل البيت العداوة فلا يلتفت إلى هذا. كما لم يلتفت إلى الأولى. بل يقول في هذا المقام:

إذا نَحنُ فَضَّلنا عَلِيًّا فَإِنَّنا ... روافِضُ بِالتَفضيلِ عِندَ ذَوي الجَهلِ
وَفَضلُ أَبي بكرٍ إِذا ما ذَكَرتُهُ ... رُميتُ بِنَصبٍ عِندَ ذِكري لِلفَضلِ
فَلا زِلتُ ذا رَفضٍ ونَصبٍ كِلاهُما ... بِحِبَّيهِما حَتّى أُوَسَّدَ في الرَملِ

وإذا اصطدم إخلاصه للحقائق بإخلاصه لشيوخه آثر الحقائق، فلم يمنعه إخلاصه لمالك أن يخالفه، ويعلن هذا الخلاف لما بلغه أن الناس في الأندلس يستسقون بقلنسوته، ويعارضون أحاديث رسول الله ﷺ بأقواله، ولم يمنعه إخلاصه لمحمد بن الحسن من أن يناظره، وأن يشتد عليه في المناظرة وأن يغالب أصحاب محمد حتى ينتصف لأهل الحجاز منهم، فيسمى ناصر الحديث. وهكذا يسير في كل أدوار طلبه للعلم مستنيرا بنور الإخلاص للحق لذات الحق. ولذا كان يستقبل مناظريه بإخلاص المحق، فيظفر بهم ما دام الحق مطلبه.

---

(١) وله في هذا شعر جريء إذ يقول:

يا راكِبًا قف بِالمُحَصَّبِ من مِنىً ... وَاهتف بِقاعِدِ خَيفِها وَالناهِضِ
سَحَرًا إِذا فاضَ الحَجيجُ إِلى مِنىً ... فَيضًا كَمُلتَطِمِ الفُراتِ الفائِضِ
إِن كانَ رَفضًا حُبُّ آلِ مُحَمَّدٍ ... فَليَشهَدِ الثَقَلانِ أَنّي رافِضي

كان يعتقد أن أساس الشريعة الإسلامية كتاب الله وسنة رسوله، وما كان يعتقد أنه أحاط بسنة رسول الله علمًا، فكان يحث أصحابه على طلب الحديث، وإن رأوا صحيحًا يخالف ما يقرره، فليرفضوا رأيه ويأخذوا بالحديث. جاء في معجم ياقوت مسندًا إلى الربيع بن سليمان: سمعت الشافعي، وقد سأله رجل عن مسألة، فقال: يُروى عن النبي ﷺ أنه كذا وكذا. فقال له: يا أبا عبد الله أتقول بهذا، فارتعد الشافعي، واصفر لونه، وحال وتغير، وقال: أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا رويت عن رسول الله ﷺ، ولم أقل: نعم على الرأس والعينين، ويقول الربيع أيضًا: سمعت الشافعي يقول: ما من أحد إلا وتذهب عنه سنة لرسول الله ﷺ وتعزب، فمهما قلت من قول أو أصلت من أصل، فيه عن رسول الله ﷺ خلاف ما قلت فالقول ما قال رسول الله ﷺ وهو قولي، وجعل يردد هذا الكلام.

وهناك نوع من الإخلاص يختص الله به صفوة عباده الذين يكونون قدوة الناس وأسوتهم، وهو الفناء في الفكرة التي اختص بها المؤمن. والإخلاص بهذا الشكل مرتقى صعب، ومطلب عزيز، فإن الذين يصاولون بالبيان، ويناز لون بالحجة، ويقارعون بالدليل، يندر فيهم من لم يدخله زهو وينا له حب علو. ولكن الشافعي كان من هذا القليل النادر. ولذا ما كان يغضب في جدال، ولا يستطيل بحدة لسان في نزال. لأنه يبغي الحق من جدله، ولا يريد به علوًا. ولقد بلغ من زهده في جاه العلم، وإخلاصه لطلب الحق وفنائه فيه أنه كان يتمنى أن ينتفع الناس بعلمه من غير أن ينسب إليه. فقد جاء في تاريخ ابن كثير أنه كان يقول: وددت أن الناس تعلموا هذا العلم، ولا ينسب إليَّ شيء منه، فأوجر عليه ولا يحمدوني. ولقد أكسبه الإخلاص ذكاء قلب، ونبل غرض، وقوة نفس، وتباعدًا عن الدنايا، وتساميًا عما لا يليق بالرجل الكامل، قال يحيى بن معين في وصفه: لو كان الكذب له مباحًا لكانت مروءته تمنعه أن يكذب، وهذا أسمى ما يصل إليه المخلص الصدوق.

٢ - شيوخه

٢٦ - تلقى الشافعي الفقه والحديث على شيوخ قد تباعدت أماكنهم، وتخالفت مناهجهم، حتى لقد كان بعضهم معتزليًا ممن كانوا يشتغلون بعلم الكلام

الذي كان الشافعي ينهى عنه. ولقد نال من كل خير ما عنده، فأخذ منه ما يراه واجب الأخذ، وترك منه ما يراه واجب الرد.

لقد أخذ عن شيوخ بمكة، وشيوخ بالمدينة، وشيوخ باليمن وشيوخ بالعراق، ولقد جاء الفخر الرازي بأسماء بعض شيوخه فقال: اعلم أن مشايخه الذين روى عنهم كثيرون، ونحن نذكر المشهورين منهم، والذين كانوا من أهل الفقه والفتوى، إنهم تسعة عشر، خمسة مكية، وستة مدنية، وأربعة يمانية، وأربعة عراقية. أما الذين من أهل مكة فهم سفيان بن عيينة، ومسلم بن خالد الزنجي، وسعيد بن سالم القداح، وداود بن عبد الرحمن العطار، وعبد الحميد بن عبد العزيز بن أبي رواد. وأما الذين من أهل المدينة فمالك بن أنس، وإبراهيم بن سعد الأنصاري. وعبد العزيز بن محمد الدراوردي، وإبراهيم بن أبي يحيى[1] الأسامي، ومحمد بن أبي سعيد بن أبي فديك، وعبد الله بن نافع الصائغ، صاحب ابن أبي ذؤيب. أما الذين من أهل اليمن فمطرف بن مازن، وهشام بن يوسف قاضي صنعاء، وعمر ابن أبي سلمة صاحب الأوزاعي، ويحيى بن حسان صاحب الليث بن سعد. وأما الذين من أهل العراق فوكيع بن الجراح، وأبو أسامة حماد بن أسامة الكوفيان، وإسماعيل بن علية، وعبد الوهاب بن عبد المجيد البصريان.

هذا وقد تلقى الشافعي عن محمد بن الحسن كتبه سماعًا منه. وروى عنه أحاديث وتفقه فقه أهل العراق عليه، فهو بهذا من أساتذته، وإن أبى الفخر الرازي ذكر ذلك تعصبًا، ولكن العلم لا يخضع لتعصبه.

ومن هذا السياق الذي نقلناه وذكرناه يستفاد أن الشافعي قد تلقى العلم على عدة من الشيوخ أصحاب المذاهب والنزعات المختلفة، وبذلك نقول إنه تلقى فقه أكثر المذاهب التي قامت في عصره. فتلقى فقه مالك عليه، وكان هو الأستاذ والنجم اللامع في شيوخه، وتلقى فقه الأوزاعي عن صاحبه عمر بن أبي سلمة، وتلقى فقه الليث بن سعد فقيه مصر عن صاحبه يحيى بن حسان، ثم تلقى فقه أبي حنيفة وأصحابه على محمد بن الحسن.

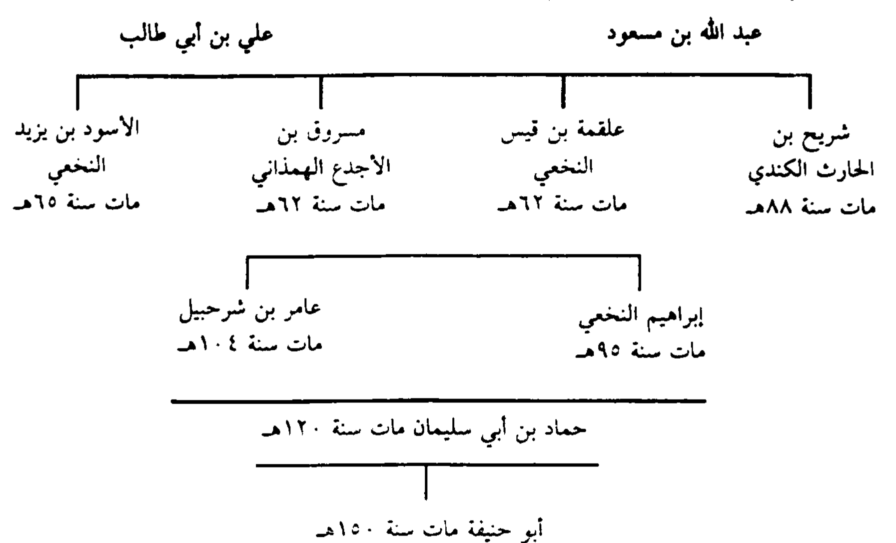
(١) يقول الفخر: (اتفقوا على أن إبراهيم بن أبي يحيى كان معتزليًا وهذا لا يضر بالشافعي لأن الشافعي كان يأخذ عنه الفقه والحديث لا أصول الدين). قال الشافعي: كنت على عمل باليمن واجتهدت في الخير والبعد عن الشر، ثم قدمت المدينة فلقيت ابن أبي يحيى وكنت أجالسه. فقال: تخالفوننا وتسمعون منا. فإذا ظهر لأحدكم شيء دخل فيه.

هكذا اجتمع له فقه مكة والمدينة، والشام، ومصر، والعراق، ولم يجد حرجا في أن يطلب الفقه عند من اشتهر بالاعتزال، وعرف بأنه في أصول الاعتقاد لا يسلك في طلبها مسلك أهل الحديث والفقه. وانساغ كل ذلك العلم الكثير في نفس الشافعي، فكان منه ذلك المزيج الفقهي المحكم الذي تلاقت فيه كل النزعات منسجمة متعادلة، متآلفة النغم غير متنافرة، وتولدت منه تلك المعاني التي صهرها الشافعي، وقدمها للناس في بيان رائع وقول محكم.

٢٧ - لا نستطيع أن نبين ما أخذه عن كل واحد ممن ذكرناهم، ولكن يجب أن نشير إلى أن بعض كتاب الفقه قال في هذا المقام إنه ظهر مدرستان[١] للفقه استقامت كل واحدة على منهج واحد معين. وأن الفقهاء كانوا إلا قليلاً يسيرون على منهج إحدى المدرستين لا يخالفونه إلى نهج الأخرى؛ إحدى المدرستين مدرسة الحديث وكانت بالمدينة، والثانية مدرسة الرأي وكانت بالعراق[٢]. يصح لنا

(١) وقد أخذت المدرستان تتلاقيان في عصر الشافعي كما ذكر القائلون هذا القول.

(٢) ذكر الأستاذ الكبير احمد أمين في كتابه ضحى الإسلام مدرسة أبي حنيفة من الصحابة ثم التابعين ومن بعدهم في رسم بياني سلسلته كما يأتي:



وبين سلسلة مدرسة مالك في ذلك الرسم: =

أن نسايرهم فنضيف مدرسة ثالثة تعنى بتفسير القرآن، وتعرف أسباب نزوله ورواية التفسير المأثور فيه، وتفهم القرآن على ضوء ذلك. ولغة العرب وبعض عاداتهم وتلك المدرسة هي مدرسة مكة التي اتخذها ابن عباس مقاما له.

وعندي أن المدارس لا تتميز بالرأي والحديث، بل تتميز بمنهاج من تلقوا عنهم وطريقة الرأي، وكثرة فتاوى الصحابة وقلتها. ومن المقرر أن الفقهاء السبعة الذين كانوا أساتذة الفقه الحجازي قد كان لهم رأي كثير، ومهما يكن فقد أخذ الشافعي من كلٍ، فمدرسة الحجاز تخرج على شيخها مالك رضي الله عنه ومالك تلقاها عن طائفة من تابعي التابعين، وأولئك تلقوا فقههم عن التابعين الذين اشتهروا بعلمهم بفتاوى الصحابة والآثار والرأي أيضًا، ثم أولئك تلقوا عن الصحابة الذين كانوا يسيرون على منهاج عمر وزيد وابن عمر بالمأثور، إن عرض لهم أمر تعرفوا

=عمر — عثمان — عبد الله بن عمر — عبد الله بن عباس — زيد بن ثابت

قراء المدينة السبعة

عبد الله بن عبد الله ابن عتبة بن مسعود مات سنة ٩٤هـ أو ٩٩هـ
عروة بن الزبير ٩٤هـ
القاسم بن محمد بن أبي بكر ١٠٦هـ
سعيد بن المسيب ٩٣هـ
سليمان بن يسار ١٠٠هـ
خارجة بن زيد بن ثابت ١٠٠هـ
سالم بن عبد الله ١٠٦هـ

ابن شهاب الزهري ١٢٤هـ
نافع مولى عبد الله بن عمر ١١٧هـ
أبو الزناد ١٣١هـ
ربيعة الرأي ١٣٦هـ
يحيى بن سعيد ١٤٣هـ

مالك بن أنس

ثم يذكر في دراسة الشافعي أنه درس على المدرستين فسلسلته هي سلسلتهما معًا. . ونحن نوافق أستاذنا الكبير أحمد أمين في جملة ما يدل عليه الرسم، وإن كنا نشير إلى أمرين: (أحدهما) أن عبد الله بن مسعود لم يكن مخالفًا لاتجاه عمر كما نذكر في صلب كلامنا، وشيخ أهل الرأي من الصحابة في نظر الباحثين هو عمر رضي الله عنه كما يدل على مسلكه في مسائل كثيرة، فمدرسة الكوفة على هذا تنتهي إلى عمر عن طريق عبد الله بن مسعود.

(ثانيهما) أن عبد الله بن عباس قد أقام في مكة بعد أن اعتزل السياسة يدرس ويدارس. فكان له بذلك مدرسة خاصة تعني بالقرآن. وقد اتصل الشافعي بالمتأخرين بها من أهل مكة كما اتصل بتلاميذ الأوزاعي وبتلاميذ الليث. فكان بذلك متصلاً بكل الدراسات الفقهية في عصره.

حكمه من الكتاب فإن لم يجدوا، فمن المأثور عن النبي ﷺ، وإلا أفتوا بما فيه صلاح الناس. أما مدرسة العراق فكان شيوخها أصحاب أبي حنيفة من بعده، وأبو حنيفة تلقاها عن بعض التابعين الذين تلقوا عن تابعين بفقه معاذ الذي نادى بالرأي بعد السنة، وتلقوا عن عبد الله بن مسعود الذي كان يمثل طريقة عمر بن الخطاب أيضًا.

وتلقى فقه القرآن وتفسيره في مكة وتخرج على البقية ممن تأثروا طريق ابن عباس الذي أقام بها، وكان يدارس القرآن فيها، حتى لقد وجد مجلد في التفسير ينسب إليه. ولقد وصفه عبد الله بن مسعود بأنه ترجمان القرآن، وقد سئل ابن عمر عن معنى آية، فقال لسائله: انطلق إلى ابن عباس فاسأله، فإنه أعلم من بقي بما أنزل الله على خاتم النبيين. وعن عطاء: ما رأيت قط أكرم من مجلس ابن عباس وأكثرهم فقهًا وأعظمهم خشية، وإن أصحاب الفقه عنده وأصحاب القرآن عنده، وأصحاب الشعر عنده، يصدرهم كلهم عن واد واحد، وعن الأعمش: خطب ابن عباس وهو على الموسم فجعل يقرأ ويفسر فجعلت أقول: لو سمعته فارس والروم لأسلمت.

نشأ الشافعي في مكة، حيث كان علماؤها أو بعضهم متأثرين طريقة عبد الله بن عباس وطريقة فهمه للدين، فكانت مكة مكان حضانته وتربيته، ثم كانت مكان درسه، وهو يرسم حدود طريقته، ومسالك خطته، ولعله كان في ذلك الإبان يترسم طريق ابن عباس، ويأخذ نفسه بسمتها ويربي نفسه، على نحو مثاله، فإن النابغة من النبغاء يكون له، وهو يعمل في تكوين نفسه مثال كامل من العلم والفكر والخلق، يترسم طريقه ويتبع خطاه، يكون بين أنفسهما مواءمة، وبين استعدادهما تقارب، ومزايا ابن عباس كانت في ذلك الإبان تنشر وتذكر ويتحدث العلماء والمؤرخون ويخبرون عنها لمكان دولة الهاشميين، وإن المماثلة كانت قائمة في الجملة. فالشافعي كان فصيح البيان، كما كان ابن عباس من قبل، وكان يعنى بعلم القرآن كما عني ابن عباس وأجاد. وكان يعنى بالشعر كما يعنى بالفقه كما فعل ابن عباس، ثم كان يحضر دروسه طالبو القرآن وطالبو الحديث، وطالبو الفقه، ورواة الشعر والعربية، كما كان الشأن مع ابن عباس. فهل لنا أن نعتقد أن الشافعي جعل من ابن عباس مثله الكامل، وترسم خطاه، وسار في مثل سبيله،

وسواء أصح ذلك الفرض أو لم يصح، فمن المؤكد أن الشافعي بدراسته في مكة وإقامته بها قد استفاد علمًا لم يكن بالعراق ولا بالمدينة. وهو الأخذ بطريقة ابن عباس في العناية بدراسة القرآن، والعناية بمجمله ومفصله، ومطلقه ومقيده، وخاصة وعامة، حتى خرج لفقهاء عصره بجديد في هذا الباب لم يتدارسوه، وإن كانت مواده بين أيديهم معدة مهيأة.

٣ - دراساته الخاصة وتجاربه

٢٨ - لا يستفيد العالم علمه من مواهبه وشيوخه فقط، بل إن دراسته الخاصة ومعالجته لأبواب العلم، ورحلاته واختباراته لها شأن عظيم في ثقافته، ولها الأثر الأكبر في إنتاجه، وما يختص به من ثمرات عقلية. وقد كان الشافعي مع اتصاله بشيوخه في مكة والمدينة، كثير النجعة، محبًا للرحلة، رحل إلى هذيل صغيرا، فتفصح بلغتها، ثم كان معها يرحل برحيلها، وينزل بنزولها مدة تقارب عشر سنين أو تزيد، فأفاد خبرة ببلاد العرب وعاداتهم وطبائعهم، وهم الذين نزل القرآن فيهم، ومن عاداتهم ما يفسر بعض ما في القرآن الكريم.

وبعد ذلك رحل في طلب الحديث والفقه. رحل إلى مالك ولازمه ثم رحل مع اتصاله بمالك إلى أطراف الجزيرة العربية دارسا متفهما، وبعد موت مالك رحل إلى اليمن عاملا في بعض أعمال ولايتها، وكان بنجران، وعلم صلة الحاكم بالمحكوم، وخبر عن كثب علاقات الناس، ثم رحل إلى العراق، ومصر، ولا شك أنه في كل هذه الرحلات علم ما عليه معاملات الناس فيما بينهم وما تسير عليه عاداتهم، وعرفهم، وأثر كل ذلك في توجيه رأيه في العدل، وفهمه، وأثره في الناس، فوضع لذلك المقاييس، وجد واستنبط، ولقد كان يرى في السفر فوائد جليلة[1] ولذا كان يقول:

سَأَضرِبُ في طولِ البِلادِ وَعَرضِها ... أَنالُ مُرادي أَو أَموتُ غَريبا
فَإِن تَلِفَت نَفسي فَلِلَّهِ دَرُّها ... وَإِن سَلِمَت كانَ الرُجوعُ قَريبا

---

(١) وروي له في فوائد السفر شعر جزل جاء فيه:

سافِر تَجِد عِوَضًا عَمَّن تُفارِقُهُ ... وَانصَب فَإِنَّ لَذيذَ العَيشِ في النَصَبِ
إِنّي رَأَيتُ وُقوفَ الماءِ يُفسِدُهُ ... إِن ساحَ طابَ وَإِن لَم يَجرِ لَم يَطِبِ
وَالأُسدُ لَولا فِراقُ الأَرضِ ما افتَرَسَت ... وَالسَهمُ لَولا فِراقُ القَوسِ لَم يُصِبِ
وَالتِبرُ كَالتُربِ مُلقىً في أَماكِنِهِ ... وَالعودُ في أَرضِهِ نَوعٌ مِنَ الحَطَبِ

ولا شك أن الأسفار فوق ما تعطيه من مادة وخبرة هي بطبيعتها تفتق الذهن، وتنمي المدارك، وترهف الحس، وتعطي الفكر مادة من الصور توسع تصوره وتفتح له مسالك من الفروض العقلية، والمسائل الواقعية: وهي لهذا لازمة للمفكر الذي يريد أن يضع قضايا كلية للحوادث الجزئية، ولذلك كان أكثر الفلاسفة الذين أضافوا إلى آثار العقل الإنساني آثارا يضربون في الأرض ويسعون في مناكبها.

٢٩ - ولقد كانت رحلات الشافعي علمية، فهو يتصل بالشيوخ، ويدارس العلماء يأخذ عنهم، ويعطيهم: فدرس في سفره وحضره المذاهب المختلفة، بعضها سماعا ممن تلقوها، وبعضها من كتب كتبت فيها، درس مذهب الأوزاعي، وقد سجل فيما أثر عنه من كتب أثر هذه الدراسة، ففي المجموعة الفقهية المطبوعة في مصر كتاب سير الأوزاعي، فيه يناقش الشافعي آراء الأوزاعي في السير، يخالفه في بعضها، ويوافقه في الآخر، ودرس مذهب الليث بن سعد، حتى لقد رُوي أنه فضله على الإمام مالك في الفقه. وقال: الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به، وهذه كلمة لا تصدر عن الشافعي إلا إذا كان قد درس آراءه، وعرف مقدار ما في الآراء من قوة، وما تدل عليه من مدى صاحبها في الفقه، فالشافعي بلا ريب درس فقه الليث دراسة عميقة، انتهت به إلى هذا الحكم الذي لام فيه أصحابه لأنهم ضيعوا فقهه، ولم يقوموا بنشره والاستمساك به.

ثم درس دراسة عميقة فقه أهل العراق، درس كتب محمد بن الحسن سماعًا على محمد نفسه، ودرس كتب الخلاف بين العراقيين أنفسهم، والمجموعة الفقهية التي بين أيدينا قد سجل فيها بعض هذه الدراسة، وإنك لتجد فيها كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى الذي كتبه أبو يوسف يناقش آراء أبي حنيفة، وابن أبي ليلى، وأبي يوسف في اختياره، ثم يختار هو من بين هذه الآراء ما يراه أقرب إلى الحق.

وفي الجملة نراه درس المذاهب المعروفة في عصره دراسة ناقد فاحص، ومسترشد متفهم. لا دراسة غائب، ولا دراسة مقلد، يتبع الأسماء والرجال.

وإن رحلاته العلمية جعلته لا يقتصر في دراسته على فقهاء الجماعة الذين دخلوا في طاعة الخلفاء، بل كان يدرس آراء الشيعة وغيرهم، ووجدنا أثر ذلك

في ثنائه على بعض علمائهم، فقد روى عنه أنه قال كما جاء في تاريخ ابن كثير: من أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة ومن أراد السيّر فهو عيال على محمد بن إسحق، ومن أراد الحديث فهو عيال على مالك، ومن أراد التفسير فهو عيال على مقاتل بن سليمان.

ومقاتل بن سليمان هذا الذي جعله الشافعي إمام التفسير هو شيعي زيدي فقد جاء في الفهرس لابن النديم: مقاتل بن سليمان من الزيدية والمحدثين، والقرّاء. وله من الكتب كتاب التفسير الكبير، وكتاب الناسخ والمنسوخ، وكتاب القراءات، وكتاب متشابه القرآن، والجوابات للقرآن.

هو إذن شيعي، ودرس الشافعي كتبه، وانتهي من دراستها إلى الحث على قرائتها، واعتبره إمامًا في هذه المادة، يؤم ويقصد إليه، وهذا يدل بلا ريب على أنه كان يدرس كل ما يتصل بفقهه وما يؤثر فيه من أبواب الاجتهاد من غير تقيد بنحلة من يقرأ له، لا يهمه إلا أن ينال العلم من غير نظر إلى صاحبه[١].

٣٠ - درس الشافعي كل ما يمكن أن يفيد الفقيه الإسلامي، الذي يريد أن يستنبط مذهبًا فقهيًا ينبع من الكتاب والسنة والحمل عليهما، فدرس اللغة، والقرآن، والحديث، ورواية من سبقوه، وخلافهم ووفاقهم، غير مقيد بنحلة، أو مذهب أو طائفة، ورحل في سبيل ذلك رحلات علمية استفاد منها علمًا كثيرًا، وتجارب كبيرة واختبارًا لطبائع الناس وأحوالهم وشئون اجتماعهم، ولكن هل تعلّم فيما تعلّم اليونانية؟ ليس عندنا في هذا علم مبني على رواية صحيحة صادقة، فليس عندنا ما ينفي أو يثبت وإن كنا نميل إلى النفي لأنه قد ذكر أكثر شيوخه ومن التقى بهم فلو كان هناك من علمه اليونانية لذكره، وقد رفعه المتعصبون له إلى أعلى الدرجات العلمية، فلو كان ثمة ما يدل على تعلمه اليونانية لأعلنوه وشادوا بذكر الشافعي فيه، ولكنا لم نجد رواية صادقة قد تعلقوا بها.

ولقد رأينا بعض من درسوا الشافعي ينسب إليه تعلم اليونانية، ويتعلق في ذلك بكلمة جاءت للفخر الرازي. ذلك أن الرازي يروي أن الشافعي عندما سيق

---

(١) لا نريد أن نأخذ من هذا دليلاً على ميله إلى الشيعة الزيدية، فإن ذلك لا يعد دليلاً؛ لأن الشافعي كان يطلب العلم أني وجده، لا يهمه الوعاء الذي حمله إليه. إنما يهمه ما في الوعاء، ولقد اتهم الشافعي بالتشيع في عهد الرشيد. وقيل: بايع سرًا بعض العلويين.

إلى الرشـيد متـهمـا قد سـأله عن علمه. فكان مما جـاء في هذه المجاوبـة: «قال الرشـيد: فكـيف علمك بالطب؟ قـال الشافـعي: أعـرف ما قـالت الروم مـثل: أرسطاطاليس، ومنهـواريس، وفـرقوريس وجـالينوس، وبقـراط، وأنبدقـيليس، بلغاتها، وما نقلت أطباء العرب وما فتقته فلاسفة الهند، ونمقه علماء الفرس»[1].

وهذه العبارة بصريحها تفـيد أنه كان يعلم لغة الروم، وهـم اليونان على حد تعبير كـثير من كتاب بعض مؤرخي الشرق، ولكن هذه القصـة التي ساقها الرازي في المناقشـة التي جرت وتفصـيلها على هذا النحو في أكـثر من موضع فيـها نظر كبير، وذلك لأن هذه القصة، فيها أنه كان في مجلس الرشيد أبو يوسف محمد، ومجيء الشافعي لبغداد كـان سنة ١٨٤ أي بعد موت أبي يوسف بيقين، لأنه مات سنة ١٧٣، ولأنه نسب في هذه الرواية إلى محمد وأبي يوسف أنهما حرضا على الشافـعي، وذلك لا يتفق مع أخـلاق أهل العلم، وما عرف عـن هذين الإمامين الجليلين، ولا يتفق مع ما اشـتهر واستفاض، وأصـبح في حكم المقطوع به تاريخًا أن الإمام الشافعي عندما جاء بغـداد في هذه الرحلة اتصل بالإمام محمد، ودرس كتـبه عن طريق السـماع منه، ولأن هذه القصـة تشتمل مـناقشات فـقهيـة أجاب الشافعي فيها إجابات لا تتـفق مع المذهب الشافعي، وقد حاول الرازي الدفاع في بعضها ولذلك رفض ابن كثير وابن حجر هذه القـصة، وقال ابن حجر فيها: وأما الرحلة المنسـوبة إلى الشافـعي المروية من طريق عبـد الله بن محـمد البلوي فـقد أخرجها الآبري والـبيهقي وغيرهما مطـولة ومختصرة، وساقهـا الفخر الرازي في مناقب الشافعي بغير إسناد معتمدًا عليها، وهي مكذوبة، وغالب ما فيها موضوع، وبعضـها ملفق من روايات ملفقـة، وأوضح ما فيهـا من الكذب قوله فيـها إن أبا يوسـف ومحـمد بن الحـسن حرضـا الرشيد علـى قتل الشافـعي، وهذا باطل من

---

(١) وقد رد ابن القيم تلك الرواية. فقد جاء في كتاب مفتاح السعادة بعد ذكر رواية علمه بالطب اليوناني بلغته ما نصه: إنها كـذب مختلق وإفك مفترى على الشافـعى، والبلاء فيها من عند محـمد بن عبد الله البلوى هذا، فإنه كذاب وضاع، وهو الذي وضع رحلة الشافعي وذكر فيها مناظرته لأبي يوسف بحضرة الرشيد. ولم ير الشافـعي أبا يوسـف، ولا اجتمع به قط، وإنما دخل بغـداد بعد موته، ثم إن في سيـاق الحكاية ما يدل من له عقل على أنها كذب مـفترى، فإن الشافعى لم يعرف لغة هؤلاء اليونـان ألبتة، حتى يقول إني أعرف مـا قالوه بلغاتهم، وأيضًا فـإن هذه الحكاية أن محمـد بن الحسن وشى بالشافعي إلى الرشـيد وأراد قتله، وتعظيم مـحمد الشافـعي ومحبتـه له، وتعظيم الشافعي له وثناؤه عليـه هو المعروف وهو يدفع هذا الكذب، راجع مفتاح السعادة ص٥٦٥.

وجهين: «أحدهما» أن أبا يوسف لما دخل الشافعي بغداد كان قد مات ولم يجتمع به الشافعي، «والثاني» أنهما كانا أتقى من أن يسعيا في قتل رجل مسلم، لا سيما قد اشتهر بالعلم، وليس له إليهما ذنب إلا الحسد على ما آتاه الله من العلم، «هذا ما لا يظن بهما» وأن منصبهما «وجلالهما» وما اشتهر من دينهما ليصد عن ذلك.

وإن كانت القصة قد رفضت من المحققين من الرواة، لاشتمالها على ما يدل على بطلانها، ولأن راويها ليس من الصادقين في رواياتهم، فليس من التحقيق العلمي التمسك بشيء مما جاء فيها «إلا إذا ثبت بدليل غيرها» أي برواية أخرى أصدق أنباء وأنقى خبراً. ولم نجد خبر تعلمه اليوناني في غير هذه الرواية، فليس لنا حينئذ أن نقبله، ولسنا في هذا إلا متبعين ما يوجبه أسلوب البحث العلمي، فإن مسائل التاريخ لا يصح أخذها إلا بما يرجح صدقه، وليس في راويه أو في روايته ما يدل على كذبه.

وليس لنا غرض خاص في نفي تعلم الشافعي لليونانية، فإن الشافعي إمام قد وضحت مناهج بحثه، وتبينت مصادر علمه، ووسائل استنباطه في المسائل التي استنبط أحكامها «القضايا الكلية التي ضبط موازينها» فلا يزيدنا علماً بمذهبه كونه كان يعلم اليونانية، ولا يغض من استنباطه كونه كان لا يعلمها.

عصر الشافعي

٣١ - ولد الشافعي في العصر العباسي، وعاش فيه، وكانت الفترة التي استغرقت حياة الشافعي من ذلك العصر، هي فترة استقرار الأمر لهذه الدولة، وتمكين سلطانها، وازدهار الحياة الإسلامية فيها، وقد امتاز ذلك العصر بميزات كان لها الأثر الأكبر في إحياء العلوم، ونهضة الفكر الإسلامي، واقتباس العلماء من فلسفة اليونان، وآداب الفرس، وعلم الهند. ولنذكر كلمة موجزة فيما امتاز به ذلك العصر من مظاهر فكرية واجتماعية[1].

---

(١) قد كتبنا في كتابنا (تاريخ الجدل) - الناشر دار الفكر العربي - فصلاً في بيان الظواهر الاجتماعية والفكرية التي اختص بها العصر العباسي الأول، فارجع إليه الصفحات ما بين ٢٣٠ إلى ٢٥٠.

٣٢ - إن المدن الإسلامية كانت تموج بعناصر مختلفة من فرس وروم وهنود ونبط، وكانت بغداد موطن الحكم، وحاضرة العالم الإسلامي تموج بأمشاج مختلفة، من أجناس متباينة الأرومة، مختلفة الجرثومة، وكانت الوفود تجيء إليها من كل بقاع العالم الإسلامي، وكل يحمل حضارة جنسه في أطواء نفسه، ومكامن حسه، وإن المجتمع الذي يكون على هذه الشاكلة تكثر فيه الأحداث الاجتماعية إذ تبدو فيه مظاهر مختلفة من تفاعل تلك الخواص الجنسية، ولكل حادثة حكمها من الشرع، فإن الشريعة الإسلامية شريعة عامة، تحكم بالإباحة أو المنع في كل الأحداث، دقيقها وجليلها، ومن شأن دراسة هذه الأحداث أن توسع عقل الفقيه وتفتق ذهنه إلى استخراج المسائل، وتوسع فيه ناحية الفرض والتصور، ووضع ضوابط عامة لجنس الفروع المتباينة.

٣٣ - ولقد نشطت في ذلك العصر حركة الترجمة وتولاها الخلفاء العباسيون بالتنمية والتشجيع، وزخرت اللغة العربية بأرسال من الأفكار اليونانية، جاءتها من عدة طرائق، جاءتها من طريق الفرس الذين كانوا متأثرين باليونانية، وجاءتها من طريق السريان الذين كانوا أعظم ناقلي فلسفة اليونان في ذلك الإبان. وجاءتها من اليونانية نفسها، فإن بعض الموالي كان يجيد اليونانية والعربية، فنقل إليها طرائف من أفكارها، فجاءت الفلسفة اليونانية أحيانًا خالصة، وأحيانًا لابسة ثوبًا فارسيًا، وأحيانًا مرتدية بمسوح يهودية ومسيحية عن طريق السريان.

ولقد كان لذلك أثره في الفقه الإسلامي، وكان تأثيره مختلف الأنواع على حسب قوة العقل والدين، عند من نال من هذه الفلسفة، فمن الناس من كانت لهم عقول قوية مستقيمة، ولهم إيمان صادق، فكانوا بقوة عقولهم، وقوة إيمانهم يسيطرون على ما يرد إليهم من أفكار، فتهضمها نفوسهم، ويستفيدون منها نماء في تفكيرهم ومداركهم، ورياضة لعقولهم، ومنهم من لا تقوى نفوسهم على احتمالها فتضطرب عقولهم عند ورودها بين قديمها وجديدها، فتكون في فوضى فكرية لا استقرار فيها، ولذا رأينا قوما بعضهم شعراء وبعضهم كتاب، وبعضهم ينتسبون للعلم قد غزتهم تلك الأفكار، فلم تقو على هضمها عقولهم، وهجروا أفكارهم القديمة الصالحة فاضطربوا، وصاروا حائرين.

ولقد وجد بجوار هؤلاء زنادقة كانوا يعلنون آراء مفسدة للجماعة الإسلامية ويتناجون بأمور هادمة للإسلام، ويدبرون الأمر كيدًا لأهله وتهوينا لشأنه، ومنهم من كانوا يريدون نقض الحكم الإسلامي، وإحياء الحكم الفارسي القديم كما حدث من المقنع الخراساني الذي خرج على الدولة العباسية في عهد المهدي.

٣٤ - جرد خلفاء بني العباس السيف للخارجين المنتقضين من هؤلاء الزنادقة، وجردوا السوط للمفسدين في الجماعة الإسلامية الذين يريدون أن تشيع في المسلمين الإباحية، والخروج عن أوامر الشرع، وحظيرة الدين، وجردوا للذين يبثون بين المسلمين العقائد الفاسدة بحجج مموهة - العلماء للرد عليهم، فتصدى من أولئك العلماء من سموا في تاريخ الفكر الإسلامي بالمعتزلة[١]، نازلهم أولئك العلماء بالحجج الدامغة، والأدلة القوية، فقربهم منهم الخلفاء، وأدنوا مجالسهم، وفتحوا لهم أبواب قصورهم في عهد المنصور، وعهد المهدي، ثم في عهد المأمون، والمعتصم، والواثق، وكان منهم في عهد الخلفاء الثلاثة الوزراء والحجاب والكتاب، بل كان المأمون يعد نفسه منهم، وقد كان تجرد هؤلاء العلماء للرد على الزنادقة والمجوس وغيرهم ممن التحموا معهم في جدال ذودًا عن الإسلام، ودفاعًا عن حياضه - سببًا في أن أخذوا يسلكون في الاستدلال للعقائد والمحاماة عليها طرائق جديدة لم تكن مألوفة في الاستدلال عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ثم هم في هذا السبيل قد قبسوا من الفلسفة ما يرهفون به سلاحهم، ويقوون به احتجاجهم، ثم هم كانوا مأخوذين بطريق خصومهم في الهجوم والدفاع؛ فسرت إليهم مسائل مما يخوض فيه أولئك الخصوم، ثم تورطوا بعد ذلك في إثارة مسائل فلسفية لم تكن مما يفكر فيها العلماء المسلمون من الصحابة والتابعين، تكلموا في إرادة الإنسان وأفعاله، وسلطان الله عليهما، وتكلموا في صفات الله سبحانه وتعالى، أهي شيء غير الذات أم هي والذات شيء واحد؟ تكلموا في كل ذلك فأعرض الفقهاء مستنكرين عملهم، وذلك فوق ما قد خالفوا به طريقة السلف الصالح في الاستدلال للعقائد، وطريقة المحدثين والفقهاء، وكان طبيعيًا ألا يلتقي هذان الفريقان اللذان يخدمان الدين الإسلامي، لاختلاف عقليتهما ومنطق تفكيرهما، فالفقهاء

(١) سنذكر كلمة عن المعتزلة في هذا البحث لصلتهم بعصر الشافعي.

والمحدثـون يتعرفـون دينهم من الكتـاب والسنة، وعلمهم العـقلي فهم نـصوص الكتاب الكريم والسنة النبـوية، واستنباط الأحكام من عـبارتهما أو إشـارتهما، أو الاجتهاد بالرأي إن لم يكن نص، هذا أقـصى ما يسيرون فيه، أما المعـتزلة فيرون إثبات العقائد بالأقيسة العقلية وهم لذلك يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية.

ولقد كان مجرى الأمور يوجب أن يكون كل فيما خصص فيه، هؤلاء لفهم نصوص الكتـاب الكريم والسنة النبويـة، واستنباط قـانون إسلامي منهـما أو تحت ظلهما، وأولئك لـبيان العقيـدة الإسلامية والذود عنها بالطـرق التي تلزم الخصوم وتقطعهم، ويستعان في ذلك بكل ما يؤدي إلى الانتصار والفلج في النزال، ولكن بعض خلفاء بني الـعباس حاولوا أن يحـملوا العلماء على بعض آراء المعـتزلة في مسألة جوهرية هي ما تسـمى في التاريخ الإسلامي بمسألة (خلق القرآن)[1]، فقد حاول المأمـون والمعتـصم والواثق حمل الفـقهاء والمحـدثين على أن يقولوا مـقالة المعتزلة في هذه المسألة. وأخذوهم فـيها بالعنف والأذى لا بالرفق والهوادة، فكان المعتزلة بذلك هم الخصوم للفقهاء والمحدثين.

وإذا كـان علم الكلام في عـصـر الشـافعي قـائمًـا على تعـاليم المعـتـزلة وأساليبهم، فقد بغض الشافعي ذلك العلم واستنكر الاشتغال به؛ لأنه لا يفهم منه إلا الصورة التي رآها في المعتزلة، لذلك نسـتطيع أن نقول إن أثر المعتزلة في نفس الشافعي كان سلبيًا من ناحيـة وإيجابيًا من ناحية، ومن تأثره الإيجابي بهم مسلكه في الجدل الفقهي وقوة احتجاجه، فـقد كان يجادل بعض فقهاء الرأي ممن أدرجوا في سلك المعـتـزلة كبـشـر المريسي، وأولئك قـد تمرسـوا بالجـدل وأتقنوه، فلعل الشـافعي قـد درس طرائقهم في الجـدل، وكـيف يؤتى الخصم، وعلى أي حـال فالعصر في جملة نواحيه كان عصر جدل واحتجاج.

---

(١) هذه المسألة شـغلت العقل الإسلامي في عـهد ثلاثة من خلفاء بني العبـاس: المأمون والمعـتصم والواثق. وقوامها هل القرآن مخلوق لله سبحانه وتعالى؟ قال المعتزلة ذلك، لأن الله خلقه وأنزله على رسوله، وقال بعض المحدثين والفقـهاء، القرآن: غيـر مخلوق، لأنه كلام الله، وكلام الله غيـر مخلوق، وتوقف بعض الفقهاء والمحدثين. وقد نزل بالفريقين من الفقهاء والمحدثين أذى شديد (راجع مسألة خلق القرآن في كتابنا تاريخ الجدل للمؤلف - الناشر دار الفكر العربي).

٣٥ - وإن الفرق الإسلامية التي كانت تمتشق السيف لانتزاع الملك من الأمويين، وهم الشيعة والخوارج قد فلّ سيفهم، وضعفت شوكتهم، فسكنت الفتن، ولكن منتحلي هذه النحل قد حولوا جهادهم في سبيلها من امتشاق السنان إلى القلم، فقد أخذوا ينظمون آراءهم، ويدونون حججهم، ويدافعون عنها بالدليل والبرهان، عندما تمكنهم الفرصة وتواتيهم النهزة، فتكونت مذاهب الشيعة، فكان منهم الإمامية الاثنا عشرية ولهم فقه متميز، وكان منهم الإمامية الإسماعيلية وكانت لهم فلسفة واجتماعات دعايات، ومنهم الزيدية ولهم فقه عظيم يدرس في هذا العصر، وقد كشفت بعض الآثار الإسلامية في ميلانو، فوجد مخطوط منسوب للإمام زيد المتوفى سنة ١٢٢هـ وهو في الفقه، وسواء أصح ذلك المخطوط في نسبته إلى الإمام زيد أم لم يصح، فمما لا شك فيه أن فقه الشيعة كان يدرس ويعلن في عصر الشافعي، وقد رأيت فيما أسلفنا لك من القول أن الشافعي كان مطلعا على آراء مقاتل بن سليمان، وهو شيعي زيدي، فهو بلا ريب قد أوتي علما بهذه النحلة، أو على الأقل بفقهها، وإن لم يذكر اسمها في كتبه، فإنه قد ذكر مجادلات كثيرة ولم يعلن أسماء أصحابها.

٣٦ - ولقد كان من طبيعة انصراف طوائف من الناس للعلوم المختلفة يدرسونها ويذاكرونها أن يتجه العلماء إلى تدوين علومهم، وهذا ما امتاز به العصر العباسي، فقد كان العصر الأموي الاتجاه العلمي فيه إلى التلقي والاستماع، وخصوصًا في العلوم الدينية، أما في العصر العباسي، فقد أخذ العلم يدون، وأخذت العلوم تتميز، وصار لكل علم علماء قد اختصوا به يتفننون فيه، ويضبطون قواعده، فالخليل بن أحمد يضبط بحور الشعر بوضع علم العروض، وعلماء اللغة يضعون الضوابط لعلم النحو والصرف، وهكذا. . كذلك الفقه والحديث قد أخذ الفقهاء والمحدثون في تدوينها في آخر العصر الأموي وهذا العصر، فقد كان فقهاء المدينة يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر، وعائشة، وابن عباس، ومن جاء بعدهم من كبار التابعين في المدينة وينظرون فيها، ويستنبطون منها، ويفرعون عليها، كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود، وقضايا عليّ، وفتاواه، وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة، ثم يستخرجون منها ويستنبطون، فلما جاء العصر العباسي، اتسعت آفاق التدوين في الحديث

مرتبًا ترتيبًا فقهيًا، ولم يكن الأمر مقصوراً على هؤلاء الفقهاء والمحدثين، فقد بيّنا أن فقهاء الشيعة قد أخذوا يدونون آراءهم.

وقد كتب الإمام أبو يوسف كتاب الخراج، وكتاب الخلاف بين أبي حنيفة وابن أبي ليلى، والرد على سير الأوزاعي، ودون محمد بن الحسن فقه أبي حنيفة وأصحابه وهكذا. ولقد ذكر ابن النديم في الفهرس، كتبًا كثيرة منسوبة إلى أبي حنيفة وأصحابه. وإذا كان الفقه قد دون في عصر الشافعي فقد وجد فقه من سبقوه ومن عاصره مدونًا مقرراً، فسمع بعضه على من كتبه، وقرأ الآخر مما لم يتيسر له سماعه على صاحبه، فكانت المادة الفقهية بين يديه ناضجة غير فجة، فلابد أن يستسيغها، وأن يهضمها، وأن يأتي منها بشيء جديد يتناسب مع مواهبه وثقافته، فكان مذهبه، ثم كانت أصوله.

٣٧ - ولقد اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، فهي من الأندلس غربًا إلى الممالك التي تصاقب الصين شرقًا.

ولقد كثرت فيها الحواضر الإسلامية، والمدائن التي كانت تتخذ لها مكانًا في الشهرة العلمية، وقد تفرّق في القديم أصحاب رسول الله ﷺ في تلك المدائن فكان لكل صحابي تلاميذ، وآراء فقهية توائم ما عليه أهل تلك المدائن، ثم إن كل مدينة لها مظاهرها الاجتماعية والتجارية والعلمية، وتريد أن تكون لها المكانة السامية بكثرة علمائها وفقهائها.

وقد وصف أستاذنا المرحوم الشيخ الخضري، طيب الله ثراه، أحوال تلك المدن في العصر العباسي الأول، في كتابه «تاريخ التشريع الإسلامي» فقال: «إذا أطللت على منتهى المملكة الإسلامية، من جهة الغرب، حيث جزيرة الأندلس، وجدت مدينة قرطبة تسعى إلى مسامات بغداد، تحت نظر الأمير الجليل عبد الرحمن بن معاوية مؤسس الدولة الأموية في الأندلس، وتجد في أفريقيا مدينة القيروان التي ورثت عظمة المدن الأفريقية الرومانية وانتقل إليها جمالها، وتجد بعد ذلك مدينة الفسطاط حاضرة مصر، وقد جمع مسجدها الأعظم حلقات العلماء الذين أبقوا لهم أكبر الآثار في الاجتهاد والاستنباط، وهم الذين أظهروا للناس كافة - فقه الأئمة المجتهدين على اختلاف مذاهبهم.. والمطلع على ما

كتبه مؤرخو هذا البلد يرى له من الحضارة في العلم والتجار والصناعة ما لا يقل عن مدينة بغداد، ثم تجد مدينة دمشق فهي وإن زايلتها أبهة الخلافة لم تزل حافظة لتلك العظمة التي ورثها إياها بنو أمية، ولا تزال الكوفة والبصرة آهلتين بالعلماء والحكماء، ومع قرب بغداد منهما لم تستطع بعظمتها أن تكسف شمسهما؛ لأن البصرة كانت الثغر الأعظم لتجارة الهند، والكوفة مقر العنصر العربي. وإذا توجهت إلى الشرق رأيت مدن مرو ونيسابور وغيرها من المدن العظام، وقد استلزمت الحضارة اتساع نطاق التجارة والزراعة والصناعة، وكل ذلك قد بلغ أشده في هذا الدور، حتى صارت الرقعة الإسلامية تزهو بحضارتها على كل حضارة سبقتها، لأنها خلاصة حضارات مختلفة».

ولا مراء في أن لذلك أثرًا كبيرًا في الفقه؛ لأنه يمكن القائم به من وضع المسائل المختلفة، ليستنبط الجواب عنها.

ولا شك أن ذلك كان له الأثر الكبير في ثقافة الشافعي، وخصوصًا أن فقه هذه المدائن كان يدون، وينشر في الأقاليم المختلفة، ويتناوله العلماء بالنقد والتمحيص في مناظراتهم، ثم إن الشافعي قد رحل إلى كثير من هذه الأقاليم، فهو قد رحل إلى أطراف الجزيرة العربية وجاب صحراءها، ورحل إلى اليمن عاملا في بعض ولاياتها، ورحل إلى الكوفة والبصرة الذين ينكرون حجية الحديث. وهكذا أخذ في التطواف والتردد بين مكة وبغداد، دارسًا متعرفًا قارئًا ما يدونه العلماء في كل مدينة وإقليم حتى ألقى عصا السيار في مصر. وهنالك ألقى بكل ثمرات هذه الدراسة وكل نتائج هذه التجارب.

٣٨ - ولقد كان لخلفاء الدولة العباسية نزعة دينية وإن انغمسوا في الترف واجترعوا من اللهو، واستساغوا بعض المحرمات، أو حاموا حول حماها، وأوغلوا في بعض المشتبهات مما هي بين الحلال والحرام، إن أخذنا بأبعد الأخبار عن الاتهام، ولماذا نزعت تلك الدولة هذا المنزع؟ الجواب عن ذلك أنها دولة قامت على أساس نسبتها إلى النبي ﷺ واتصالها به، فهي قامت بسلطان يمت إلى صاحب الشرع بسبب، إذ يمتون هم إليه بنسب، وما كان للدولة الأموية أن تدعي مثل هذه الدعوى؛ لأن مؤسسها انتزع ذلك الأمر ممن هو أقرب إلى

الرسول نسبًا، وأوثق بهذا الدين سببًا، وهم: علي وأولاده من بعده رضي الله عنهم. ولهذه النزعة الدينية عند خلفاء بني العباس قربوا إليهم العلماء، ورفعوا درجاتهم، وأجروا عليهم الأعطيات، وسهلوا لهم طرائق العلم، ولقد كان العلماء المقربون في عهد المهدي والهادي والمأمون، والمعتصم والواثق - المعتزلة، ليحاربوا بهم الزنادقة، ومن يهاجمون المبادئ الإسلامية من غير المسلمين، وأما في عهد الرشيد: فقد كان الفقهاء والمحدثون والوعاظ هم المقربون، ورُوي أنه حبس المعتزلة، ومنعهم من الاشتغال بعلم الكلام. ولعل ذلك كان مما يرغب الشافعي في المقام في بغداد في عهد الرشيد، حتى إذا جاء المأمون جافاها، كما بيّنا في حياته، ولقد كان لتقريب الرشيد للفقهاء آثار واضحة، فقد كان كثير الاستماع لنصائحهم، ويطلبها أن ضنوا بها، ويستمع إليها وإن خشنت ألفاظها وقست عبارتها، فهو يستمع إلى مالك ناصحًا له مرشدًا، ويستمع إلى غيره.

ولقد يروى أنه طلب من الشافعي أن يعظه عندما جادله في تهمته العلوية وأثبت براءته بين يديه. ولذلك كان للفقه والفقهاء مكانة في عصر الرشيد، يعتزون بعزة العلم، ويعلون بعلوه. وذلك مما يشجع الفقه، ويحبب أهل الذكاء والنبل في طلبه، ونعم الفقهاء بهذه المكانة في عهد الأمين أيضًا وإن لم يقربهم إليه، كما قربهم أبوه، ولم يستمع إليهم كما كان يستمع أبوه، فلما جاء عهد المأمون لم ينلهم أذى في أوله ووسطه، ولكن في آخر عهده نزلت بهم كارثة خلق القرآن التي ابتدعها، فنالهم ما نالهم. فالشافعي إذن منذ عاش في مصر كان للفقه والحديث فيه مكان. وكان للفقهاء والمحدثين فيه درجات عالية عند الخليفة الذي صادف عصره شباب الشافعي وكهولته.

٣٩ - ولقد اشتد الجدل في العصر العباسي الأول، وقوي أمره، حتى صار موضع مباراة العلماء ومسابقة الأدباء ومنازلة الكتاب، ومناط التقدير لكل عامل مستبحر. وكل نجيب شاد يريد أن يتخذ من العلم طريقًا للمجد، ومن البحث وسيلة للعلو. ولقد زاد حركة المناظرات نموًا تشجيع الخلفاء لها. فعقدت لها المجالس في قصور الأمراء. ومنهم من كان يشترك في المناظرات ويخوض غمارها، وأعظم من اشتهر بذلك المأمون فقد كان له علم وفلسفة.

وكان بجوار ذلك الجدل الذي يبعث حب السبق والعلو - مناظرات دينية تبعث عليها الحمية للدين والمذهب. فكان بين المحدثين والفقهاء، وبين المعتزلة مناقشات يدفع إليها الإخلاص من جانب الفقهاء. وقد يدفع إليها الإخلاص من جانب بعض المعتزلة أيضًا. ثم كان بين الفقهاء أنفسهم مناظرات، ففي الحج وفي البيت الحرام وفي الحرم النبوي تقوم المناظرات بين الفقهاء، وفي مدائن الإسلام في بغداد، والبصرة والكوفة ودمشق، والفسطاط تقوم المناظرات بين أصحاب الاتجاهات المختلفة من الفقهاء، وحيثما سار الفقيه وجد من يناظره.

ولم تقتصر المناظرات على المشافهات بينهم بل تجاوزتها إلى المكاتبات والرسائل، فمالك يبلغه أن الليث بن سعد في مصر يفتي بغير ما عليه أهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن الكريم، فيكتب إليه ويرد عليه الليث ردًا يفيض بالإخلاص، ونافذ الفكرة في فهم الفقه، وتتبع الأثر.

ولنثبت رسالة الليث[1]، لأنها تكشف عن الاتجاه في ذلك العصر، وهي جامعة بين فقه الرأي والحديث جمعًا متناسبًا، وها هي ذي، كما جاءت في إعلام الموقعين لابن القيم[2]:

«سلامٌ عليك، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد - عافانا اللَّه وإياك، وأحسن لنا العاقبة في الدنيا والآخرة؛

قد بلغني كِتابُكَ تذكُر فيه من صلاح حالِكم الذي يسُرُّني، فأدام اللَّه ذلك لكم وأتمّهُ بالعَوْن على شكره والزيادة من إحسانه. وذكرتَ نظَرَك في الكتب التي بعثتُ بها إليك وإقامتَك إياها وخَتْمَكَ عليها بخاتمك، وقد أتَتْنا فجزاك اللَّه عما قدَّمتَ منها خيرًا، فإنها كُتُبٌ انتهت إلينا عنك فأحببتُ أن أبْلُغ حقيقَتَها بنظرك فيها. وذكرتَ أنه قد أنْشَطَكَ ما كتبتُ إليك فيه من تقويم ما أتاني عنك إلى ابتدائي بالنصيحة، ورجوتَ أن يكونَ لها عندي موضعٌ، وأنه لم يمنعك من ذلك فيما خلا إلا أن يكون رأيك فينا جميلاً إلا لأني لم أُذَاكِرْكَ مثلَ هذا. وأنّه بلغَكَ

---

(١) الليث بن سعد توفى بمصر سنة ١٧٥، أي قبل أن يجيء إليها الشافعي بسنين. ولعله التقى به في مجلس مالك.

(٢) الجزء الثالث ص٧٢ (طبعة منير الدمشقي). وقد شرحنا ما في الرسالة من فقه في كتاب مالك كما نقلنا فيه رسالة مالك إلى الليث. فارجع إليه.

أني أفتي بأشياء مُخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم، وأني يَحقُّ عليَّ الخوفَ على نفسي لاعتماد مَنْ قِبَلِي على ما أفتيتُهم به، وأن الناس تَبَعٌ لأهل المدينة إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآنُ. وقد أصبتَ بالذي كتبتَ به من ذلك إن شاء الله تعالى، ووقَعَ مني بالموقع الذي تحب، وما أَعُدّ أحداً [قد] يُنْسبُ إليه العلمَ أكْرَهَ لشَواذِّ الفُتيا ولا أشَدَّ تفضيلاً لعلماء أهل المدينة الذين مَضَوْا، ولا آخَذَ لفُتياهم فيما اتَّفقوا عليه منِّي، والحمد لله رب العالمين لا شريك له. وأما ما ذكرْتَ منْ مُقام رسول الله ﷺ بالمدينة، ونزول القرآن بها عليه بين ظَهْرَي أصحابه، وما علَّمهم اللَّه منه، وأن الناس صاروا به تبَعًا لهم فيه، فكما ذكَرت. وأما ما ذكرتَ من قول الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة]، فإن كثيراً من أولئك السابقين الأولين خَرَجُوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاءَ مرضاة الله فجنَّدُوا الأجنادَ، واجتمع إليهم الناسُ فأظهروا بين ظَهْرَانَيْهِم كتابَ الله وسنَّةَ نبيهولم يكتُمُوهم شيئًا عَلموه. وكان في كلٍّ جُند منهم طائفة يُعلِّمون كتاب اللَّه وسنة نبيه ويجتهدون برأيهم فيما لم يُفَسِّره لهم القرآنُ والسنةُ، ويقوِّمُهُم عليه أبو بكر وعمر وعثمان الذين اختارَهم المسلمون لأنفسهم. ولم يكن أولئك الثلاثة مضيِّعين لأجناد المسلمين ولا غافلين عنهم، بل كانوا يكتبون في الأمر اليسير لإقامة الدين والحَذَر من الاختلاف بكتاب الله وسنة نبيه، فلم يتركوا أمرًا فسَّرهُ القرآن أو عمل به النبيُّ ﷺ أو ائتمروا فيه بعده إلا أعلَمُوهُمُوهُ. فإذا جاء أمرٌ عمل فيه أصحابُ رسول الله ﷺ بمصرَ والشَّامِ والعراقِ على عهد أبي بكر وعمر وعثمان، ولم يزالوا عليه حتى قُبِضُوا لم يأمُرُوهم بغيره، فلا نراهُ يجوزُ لأجناد المسلمين أن يُحْدِثوا اليوم أمرًا لم يعمل به سَلَفُهم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم مع أنَّ أصحابَ رسول الله ﷺ قد اختلفوا بعده في الفُتيا في أشياءَ كثيرة، ولولا أني قد عرفتُ أنْ قد عَلمتَهَا لكتبتُ بها إليك، ثم اختلف التابعون في أشياءَ بعد أصحاب رسول الله ﷺ -سعيد بن المسيب ونظراؤُه أشدَّ الاختلاف. ثم اختلف الذين كانوا بعدهم فحضرتهم بالمدينة وغيرها ورأسُهم يومئذ ابنُ شهاب وربيعة بن أبي عبد الرحمن. فكان من خلاف ربيعة لبعض ما قد مضى ما قد عرفتَ وحضرتَ، وسمعتُ قولَكَ فيه وقولَ ذوي

الرأي من أهل المدينة: يحيى بن سعيد، وعُبيد الله بن عــمر، وكثيرِ بن فَرْقَد وغيرِ كثـيرٍ ممن هــو أسَنُّ منه، حتى اضطَرَّك مــا كَرِهْت من ذلك إلى فــراق مجلــسه. وذاكَرَتُكَ أنت وعــبدَ العزيــز بن عبد اللّه بعضَ مــا نَعيبُ على ربيــعة من ذلك، فكُنتُما من الموافقين فيما أنكرتُ، تكْرَهان منه ما أكرهه، ومع ذلك - بحمد الله- عند ربيعةَ خيرٌ كثيرٌ، وعقلٌ أصـيلٌ، ولسانٌ بليغٌ، وفَضْلٌ مستَبين، وطريقةٌ حسنة في الإسلام، ومودةٌ صادقــة لإخوانه عامةً ولنا خاصة، رحمــهُ الله وغفر له وجزاه بأحسنَ من عمله. وكان يــكون من ابن شهاب اختلافٌ كثيــرٌ إذا لَقيناه، وإذا كاتَبه بعضُنا، فربما كتب إليه في الشيء الــواحد - عَلَى فَضْل رأيه وعلمه - بثلاثة أنواعٍ يَنْقُضُ بعــضُهــا بعضًــا، ولا يَشعُــر بالذي مــضى من رأيه في ذلك، فهــذا الذي يَدْعُــوني إلى تَرْكِ مــا أنكرت تركي إياه. وقــد عــرفتُ مما عــبتَ إنكاري إياه: أن يجمع أحدٌ من أجناد المسلمين بين الصلاتــين ليلة المطر، ومطر الشام أكثر من مطر المدينة بما لا يعلمه إلا الله لم يجمع منهم إمام قط في ليلة مَطَر، وفــيهم أبو عبيدة ابنُ الجرَّاح، وخالد بن الوليد، ويزيد بن أبي سفيــان، وعمرو بن العاص، ومُعَاذ ابن جبل، وقد بلغــنا أن رسول اللّه ﷺ قال: **«أعْلَمُهم بالحلال والحــرام معاذ بن جبل»**، وقال: **«يأتي معــاذ يوم القيامــة بين يدي العلماء برتْوَةٍ[1]»** وشَرحَبيل بن حَسَنة، وأبو الدَّرداء، وبلال بن رباح، وكان أبو ذر بمصر والزبير بن العوام وسعد ابن أبي وقاص، وبحمص سبعون من أهل بدر، وبأجناد المسلمين كلِّها، وبالعراقِ ابن مسعود، وحذيفة بن اليمان، وعمرانُ بن حُصين، ونزلها أمير المؤمنين عليُّ بن أبي طالب - كرم الله وجهه - سنين، وكان مــعه من أصحاب رسول الله ﷺ فلم يجمعوا بين المغرب والعشاء قط.

ومن ذلك القضاءُ بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق، وقد عرفتَ أنه لم يزل يُقْــضَى بالمدينة به، ولــم يقضِ به أصــحابُ رســولَ اللّه ﷺ بالشام وبحــمص ولا بمصر ولا بالعراق، ولــم يكْتُبْ به إليهم الخلفاءُ الراشــدون: أبو بكر وعمرٍ وعثمان وعلي، ثم وُلِّي عمر بن عبد العزيز -وكان كما قد عَلمتَ في إحياء السُّنن، وقطع البدع والجدِّ في إقامة الدين، والإصابة في الرأي، والعَلم بما مضيٍ من أمر الناس- فكتب إليه رُزَيق بن الحكيم: إنكَ كنتَ تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحــب الحق، فكتب إليه عــمر بن عــبد العــزيز: إنا كنا نقــضي بذلك بالمدينة،

---

(١) رتوة معناه خطوة.

فوجدنا أهلَ الشـام على غير ذلك؛ فلا نقضي إلا بشـهادة رجلين عدلين أو رجلٍ وامرأتين. ولم يَجمع بين العشاء والمغرب قَطُّ ليلة المطر، والسماء يَسْكبُ عليه في منزله الذي كان فيه بخُنَاصرَ سـاكنًا. ومن ذلك أنَّ أهلَ المدينة يقضون في صَدُقَات النساء أنها متى شاءت أن تتكلم في مؤخَّر صـداقها تكلَّمَتْ فدُفع إليها، وقد وافقَ أهلُ العـراق أهلَ المدينة على ذلك وأهلُ الشام وأهلُ مـصر، ولم يقضِ أحـدٌ من أصحاب رسول الله ﷺ ولا مَنْ بعدهم لامرأةٍ بصداقـها المؤخَّرِ إلا أن يفرِّق بينهما موتٌ أو طلاقٌ فتقوم على حقِّها.

ومن ذلك قولهم في الإيلاء: إنه لا يكون عليه طلاقٌ حتى يُوقَفَ وإنْ مرَّت الأربعةُ الأشهُـرُ، وقد حدثني نافع عن عبد الله بن عـمر - وهو الذي كان يُرْوَى عنه ذلك التوقيف بعد الأشهر- أنـه كان يقول في الإيلاء الذي ذكر الله في كتابه: لا يحلُّ للمُـولي إذا بَلَغ الأجلَ إلا أن يفيء كـما أمـر اللهُ أو يَعـزِمَ الطَّلاقَ وأنتم تقولون: إنْ لَبِث بعد الأربعة الأشهـر التي سمَّى الله في كتابه ولم يُوقَف لم يكن عليه طلاقٌ، وقد بلغنا عن عثمانِ بن عـفَّان، وزيد بن ثابت، وقَبيصَةَ بنِ ذؤيب، وأبا سلمـة بن عبد الرحـمن بن عوت أنهـم قالوا في الإيلاء: إذا مَضَـتْ الأربعةُ الأشهر فهي تطليـقةٌ بائنة. وقال سعيد بن المسيب، وأبـو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وابن شهاب: إذا مَضَتْ الأربعةُ أشهر فهي تطليقة، ولهُ الرَّجعةُ في العِدَّة.

ومن ذلك أنَّ زيد بـن ثابت كـان يقـول: إذا مَلَّكَ الرجلُ امـرأتَـه أمـرَها فاختارت زوجَهَـا فهي تطليقةٌ، وإن طلَّقَتْ نفسها ثلاثًا فـهي تطليقة وقضى بذلك وقد كان الناسُ يجـتمعون على أنهـا إن اختارَتْ زوجَهَا لـم يكن فيه طلاقٌ، وإن اختارَتْ نفسَها واحدةً أو اثنتين كانتْ له عليـها رجعة وإن طلَّقتْ نفسَها ثلاثًا بانتْ منه، ولم تحلَّ له حتى تنكح زوجًا غيره، فـيدخُل بها ثم يموتُ أو يطلِّقها، إلا أن يَرُدَّ عليهـا في مجلسه فـيقول: إنما ملَّكتُكِ واحـدة، فيُستَـحْلَفُ ويُخَلَّى بينه وبين امرأته.

ومن ذلك أن عبد الله بن مسعود كان يقول: أيَّما رجل تزوَّج أمةً ثم اشتراها زوجُها فاشتراؤها إياها ثلاث تطليـقات وكان ربيعة يقول ذلك، وإن تزوَّجَتْ المرأةُ الحرةُ عبدًا فاشتَرَتْه فمثلِ ذلك.

وقد بُلِّغْنَا عنكم شيئًا من الفتيا مُستكرهًا وقد كنتُ كتبتُ إليك في بعضها فلم تجبني في كتابي، فتَخوَّفْتُ أن تكون استَثْقَلتَ ذلك، فتركتُ الكتابة إليك في شيء مما أنكرتُ وفيما أوردتُ فيه على رأيك. وذلك أنه بلغني أنك أمرتَ زُفَرَ بن عاصم الهلَالِيُّ حين أراد أن يستسقي- أن يُقَدِّمَ الصَّلاةَ قبل الخطبة، فأعظمتُ ذلك؛ لأنَّ الخُطبة والاستسقاءَ كهيئة يوم الجُمعة إلا أن الإمام إذا دنا فَرَاغُه من الخُطبة حوّل وجهه إلى القبلة، فدَعَا وحَوَّلَ رداءه ثم نزل فصلى، وقد استسقى عمر بن عبد العزيز، وأبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وغيرُهما، فكلّهم يقدِّمُ الخطبةَ والدعاء قبل الصلاة. فاسْتَهتَر الناسُ كلهم فعلَ زُفَر بن عاصم من ذلك واستَنْكَروه.

ومن ذلك أنه بلغني أنك تقول في الخليطين في المال: إنه لا تجبُ عليهما الصدقة، حتى يكون لكل واحد منهما ما تجب فيه الصَّدقةُ، وفي كتاب عمر بن الخطاب أنه يجب عليهما الصدقَة ويترادَّان بالسَّوِيَّة، وقد كان ذلك يُعمَل به في ولاية عمر بن عبد العزيز قِبلَكم وغيرِه، والذي حدثنا به يحيى بن سعيد ولم يكُن بدون أفاضل العلماء في زمانه، فرحمه الله وغفر له وجعل الجنةَ مصيرَه. ومن ذلك أنه بلغني أنك تقول: إذا أفلس الرجلُ وقد باعه رجلٌ سلعةً، فتقاضى طائفةً من ثمنها أو أنفقَ المشتري طائفةً منها أنه يأخذُ ما وَجَدَ من متاعه، وكان الناس على أنَّ البائع إذا تقاضى من ثمنها شيئًا أو أنفق المشتري منها شيئًا فليستْ بعينها.

ومن ذلك أنك تذكر أن النبي ﷺ لم يُعْطِ الزبيرَ بن العوام إلا لفرَس واحد، والناس كلهم يحدِّثون أنه أعطاه أربعةَ أسْهُم بفرسين ومنعه الفَرَسَ الثالثَ، والأمةُ كلُّهم على هذا الحديث: أهلُ الشام، وأهلُ مصر، وأهلُ العراق، وأهلُ إفريقية، لا يختلف فيه اثنان؛ فلم يكن ينبغي لك -وإنْ كنتَ سمعتَه من رجلٍ مرضي- أن تخالف الأمة أجمعين. وقد تركتُ أشياءَ كثيرة من أشباه هذا.

وأنا أحبُّ توفيق اللَّه إيَّاكَ وطُولَ بقائك؛ لما أرجو للناس في ذلك من المنفعة، وما أخاف من الضَّيْعَة إذا ذهب مثْلُك مع استئناسي بمكانك، وإن نأتْ الدَّارُ. فهذه منزلتُك عندي، ورأيي فيك فاستَيْقِنْهُ، ولا تَتْرُكْ الكتابَ إليَّ بخبرك، وحالك، وحالِ ولَدِك وأهلك، وحاجة إنْ كانت لك أو لأحدٍ يُوصَلُ بك، فإنِّي أُسَرُّ بذلك.

كتبتُ إليك ونحن صَالحون مُعَـافَوْنَ والحمد لله، نسأل الله أن يرزقنا وإياكم شكر ما أولانا وتمام ما أنعم به علينا، والسلام عليك ورحمة الله».

ومن هذا الكتاب يتبين لك أمران:

أحدهما: أن الجدل بين الفقهـاء كان يجري في كل مسائل الفقه المتـشعبة، وأن ذلك الجدل كان يسوده طلب الحقيـقة لا التعصب للرأي، ولذلك سادته نزاهة القول، ورفـق الخطاب وهدوء النفس؛ لأن شرف الغـاية ملأها، فـبعـد الهوى، والغضب، والحدة وجفاء القول يكون حيث يخالط الرأي الهوى، فتختفي الحقائق وسط زوابع من الأحـاسيس المتـضاربة، والأهواء المتنازعـة، والأثرة التي لا تألف الحق ولا يألفها.

ثانيهما: أن الليث في عرضه المسائل التي خالف فيها مالكا رضي الله عنهما يبين آراء الصـحابة والتابـعين المختلفة، ثـم يختار من بـينها ما يراه رأي الـكثرة، واعتناقه لا يعد شـذوذًا، وهذا يدل على أن الدراسة في ذلك الوقت كانت تشمل دراسة آراء الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار، ويوازن الدارس بينها، ويختار منها ما يكون أصلح للناس، واعتنقه الكثرة.

والشافعي رضي الله عنه كان معنيًا بدراسة الفقهاء الذين سبقوه، أو عاصروه ونقدوها نقدًا يتصل بالرواية والدراية، ويختار من بينها ما يتفق مع نزعته، ولا يكون منافيًا للروايات الصحيحة عن النبي ﷺ.

٤٠ - وإن شئت أن تسمي عـصر الشافعي عصـر المناظرات الفقهيـة المثمرة فسـمه، وإن شـئت أن تقول إن الفـقه الإسـلامي الذي استنبط كـان مدينا لـهذه المناظرات المخلصة الشريفة في غايتها فقل. وقد انبـعث فيها مسائل كانت موضوع النظر، ومدار البحث، وكانت القطب الذي تدور حوله الاتجاهات المختلفة للفقهاء ثم كانت المناظرات سـجلاً للأدلة الفقـهية، والأصـول التي استمـدت منها الآراء المختلفة في الفروع، وذلك أن الفقهاء عندما دونوا كتبهم كانوا - إلا قليلاً منهم - يدونون الفروع وأحكامها من غير ذكـر أدلتها، والأصول التي بنيت عليها، فكانوا يذكرون الحادثة الجـزئية، والحكم الشرعي الذي ارتأوه لهـا من غير أن يبينوا شـيئًا سوى ذلـك، ولكن عندما تصطدم الآراء في المناظرات الـفقهـية يدلي كـل واحد بحجته، ويبين المسلك الذي سلكه، فالمناظرات إذن كانت هي المنبعث الذي انبعثت منه الأصول المذهبية.

ولما دوّن الشافعي مذهبه، أو أملاه، أو روى عنه، جاء لابسًا ثوب المناظرات؛ لأنه كان ثمرة لكثير منها، وكان ذكره مقترنًا بأدلته، ولعل الشافعي رضي الله عنه، وقد كان العالم المجلي في هذه المناظرات قد انتفع أبلغ ما يكون الانتفاع منها في وضع أصول الفقه، فقد أنضجت المناظرات المختلفة والموازنات بين الآراء المختلفة فكره، فجمع من هذه الأشتات المتباينة تلك القواعد العامة للاستنباط.

ولقد كانت المناقشات تدور حول مسائل كثيرة، تعد ينابيع الفقه الإسلامي ومصادره، فلنذكر إجمال بعض هذه المسائل، والاختلاف حولها في عصر الشافعي، لنعرف إلى أي مدى تأثر الشافعي بسابقيه، ثم أعطي لاحقيه ثمرات اجتهاده.

السنة والرأي

٤١ - لقد وجد من لدن وفاة النبي ﷺ إلى عصر الشافعي جماعة من الفقهاء اشتهروا بالرأي، وجماعة اشتهروا بالرواية، فكان من فقهاء الصحابة من اشتهروا بالرأي، وجماعة منهم اشتهروا بالحديث وروايته، وكذلك التابعون وتابعوهم ثم الأئمة المجتهدون أبو حنيفة ومالك وفقهاء الأمصار، منهم من اشتهر بالرأي، ومنهم من اشتهر بالحديث، ولنبين ذلك بعض التبيين، متوخين الإيجاز:

يقول الشهرستاني في الملل والنحل: «وَبِالجُمْلَةِ نعلم قطعًا ويقينًا أن الحَوَادث والوقائع فِي العِبَادَات والتصرفات، ممّا لاَ يقبل الحَصْر وَالعد. ونعلم أَيْضًا أنه لم يرد فِي كل حَادِثَة نَص، وَلاَ يتَصَوَّر ذَلِك أَيْضًا. والنصوص إِذا كَانَت متناهية والوقائع غير متناهية، وَمَا لاَ يتناهى لاَ يضبطه مَا يتناهى، علم قطعًا أَن الاجْتِهَاد وَالْقِيَاس وَاجِب الاعْتِبَار حَتَّى يكون بصدد كل حَادِثَة اجْتِهَاد»، ومن أجل ذلك كان الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ أمام حوادث لا تتناهي ولا تحصر وبين أيديهم كتاب الله، والمعروف من سنن رسول الله ﷺ، فلجئوا إلى الكتاب يعرضون عليه ما جد من حوادث فإن وجدوا حكمًا صريحًا حكموا به، وإن لم يجدوا في الكتاب الحكم واضحًا اتجهوا إلى المأثور عن رسول الله ﷺ، واستثاروا ذاكرات أصحابه، ليعلنوا حكم النبي ﷺ في أمثال قضاياهم فإن لم يكن بينهم من يحفظ حديثًا اجتهدوا في آرائهم، ومثلهم مثل القاضي المقيد بنصوص قانون إذا لم يجد في النص ما يحكم به في قضية بين يديه، طبق ما يراه عدلاً وإنصافًا.

هكذا كانوا يسيرون، يعرضون القضية على الكتاب، ثم على السنة، وإلا فالرأي، ولقد جاء في كتاب عمر لأبي موسى الأشعري: الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك.

٤٢ - أخذ الصحابة بالرأي، ولكن اختلفوا في مقدار أخذهم، ففريق أكثر منه، وفريق أخذ به قليلاً، وكان يغلب عليه التوقف، إن لم يجد نصًا من كتاب أو سنة متبعة.

والحق في أمرهم رضي الله عنهم أنهم كانوا يتفقون في الاعتماد على الكتاب والسنة المعروفة إن وجدت، فإن لم يجدوا سنة معروفة عندهم اتجه المشهورون من فقهائهم إلى الرأي، ولقد كان بعضهم يتشكك في حفظه لحديث رسول الله، أو فتواه في الأمر، فيؤثر ألا يحدث، وأن يفتي برأيه خشية أن يقع في الكذب على رسول الله ﷺ، يروون أن عمران بن حصين كان يقول: والله إن كنت أرى أني لو شئت لحدثت عن رسول الله ﷺ يومين متتابعين، ولكن أبطأني عن ذلك أن رجالاً من أصحاب رسول الله ﷺ سمعوا كما سمعت وشهدوا كما شهدت، وتحدثوا أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم. وقال أبو عمرو الشيباني: كنت أجلس إلى ابن مسعود حولاً، لا يقول: قال رسول الله ﷺ، فإذا قال: قال رسول الله، استقلته رعدة، وقال هكذا، أو نحو ذا، أو قريب من ذا، وكان عبد الله بن مسعود لهذا يؤثر الفتوى برأيه، ويتحمل تبعته إن أخطأ، عن أن يقع في الكذب على رسول الله، وقد قال بعد أن أفتى في مسألة برأيه: أقول هذا برأيي، فإن كان هذا صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان. ولقد كان يطير فرحًا إذا وافق رأيه حديثًا نقله بعض الصحابة، كما هو مشهور في مسألة المفوضة التي قضى لها بمهر مثلها، فشهد بعض الصحابة بأن رسول الله ﷺ قضى بمثل ما قضى به.

ولقد كان الفريق الثاني يأخذ الذين يفتون بآرائهم أنهم يفتون في دين الله بغير سلطان من كتاب أو سنة.

والحق أنه كان الصحابة بين حرجين دينيين انبعثا من قوة وجدانهم الديني (أحدهما) أن يكثروا من التحديث عن رسول الله ﷺ، لكي يعرفوا أحكام الأحداث التي تحدث، وفي ذلك خشية الكذب عليه، جاء في كتاب حجة الله

البالغة للدهلوي: قال عمر رضي الله عنه حين بعث رهطًا من الأمصار إلى الكوفة: إنكم تأتون الكوفة، فتأتون قوما لهم أزيز بالقرآن، فيأتونكم فيسألونكم عن الحديث، فأقلوا الرواية.

(ثانيهما) أن يفتوا بآرائهم، فيما لم يشتهر فيه أثر عن النبي ﷺ، وفي ذلك تهجم على التحليل والتحريم بآرائهم، فمنهم من اختار الحديث عن رسول الله ﷺ، والوقوف عند الأثر، ومنهم من اختار الرأي فيما لم يشتهر عن الرسول، فأفتي برأيه، فإن علم حديثا بعد ذلك رجع عن رأيه إلى الحديث، وقد روى ذلك عن كثير من الصحابة، ومنهم عمر رضي الله عنه.

٤٣ - جاء بعد الصحابة تلاميذهم، وهم التابعون، وفي عهدهم حدث أمران:

(أحدهما) أن المسلمين انقسموا إلى أحزاب وشيع، وكانت ريح الخلاف شديدة عنيفة هائجة، فكان بأسهم بينهم شديدا، وسهل عليهم أن يترامو بألفاظ الكفر والفسوق والعصيان، وأن يتراشقوا بنبال الموت، وأن تشتجر السيوف، لقد انقسمت الأمة إلى خوارج وشيعة، وأموية، وساكنون رضوا ببلاء الله الذي نزل، وبعدوا عن الفتنة، فلم يخوضوا فيها، وكان الخوارج فرقًا مختلفة، أزارقة وأباضية، ونجدات، وأسماء أخرى، والشيعة كانوا فرقًا متباينة، ومنهم من شذ في آرائه حتى خرج بها عن الإسلام، إن كان قد دخل فيه، إذ منهم من كانوا دخلاء في الإسلام أظهروا الدخول فيه، لإفساده على أهله، فلا يهمهم أن يقوم عمود هذا الدين، إنما مهمتهم أن ينقضوا أساسه، لتستعيد ملتهم القديمة قوتها وسلطانها أو على الأقل ليثأروا لها ممن أزالوا شوكتها، أو يعيش المسلمون في ظلام الفتن الطخياء، فيطفئوا نور الله.

ولقد صاحب هذا (على أنه نتيجة له) أن قلت الحريجة الدينية عند بعض الناس، فكثر التحدث الكاذب عن رسول الله ﷺ، حتى لقد أفزع الأمر المؤمنين، وأخذوا الأهبة للقضاء على هذه الموضوعات وكشفها، ففكر عمر بن عبد العزيز في تدوين السنة الصحيحة ودراستها وتحري الصادق من بين الأحاديث المروية.

(ثانيهما) أن المدينة قد نقص سلطانها العلمي، فقد كانت في عهد الصحابة وخصوصًا في عهد عمر الذي يعد العهد الذهبي للاجتهاد الفقهي عش العلماء

والفقــهاء من الصحابة، لا يخــرجون منها إلا وهم مــتصلون اتصالاً علميًــا بها، يتراسلون في المسائل التي تحـدث، لأن سنة عمر كانت تقضي باحتــجاز الصحابة من قريش داخل ربوع الحجاز لا يعدوه كبراؤهم فلا يتجاوز الحرتين كبار المهاجرين والأنصار إلا بإذن منه، وهو عليهم رقيب، فلما قضي عمر، وخرجوا إلى الأقاليم صار لكل طائفة مــنهم مدرسة فقهــية تروي عنه وتسلك طريقه. فلما جـاء عصر التابعين وهم تلاميذ أولئك الفقهاء الذين بقوا في المدينة أو نزحوا عنها، صار لكل مصر فــقهاء فتباعــدت الأنظار بتباعد الأمصــار واختلافها، إذ كل مــأخوذ بعرف إقليــمــه، والمسائل التي ابــتلي بها ذلــك الإقليم، ثم هو بعــد ذلك متبع طريقــة الصحــابي الذي نزل بذلك الإقليم، وناقل أحــاديثه التي رواها، وانتشــرت بينهم عنه، فظهرت بسبب ذلك ألوان مختلفة من الفكر الفقهي، وكل يتحرى فيما يفتي به أن يكون تحت ظل الدين يستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية.

٤٤ - قــد رأينا في عصــر الصــحابة أنهم كــانوا يســيرون على منهــاجين: **(أحدهما)** يكثر فيه الرأي، وتقل الرواية، ويرجع إليها إن وجدت بعد الرأي.

(ثانيهما) يغلب عليه الرواية ولا يعدل عنها. ويؤثر ألا يفتي حيث لا رواية عن أن يتــهــجم على دين الله برأيه، وفي عــصــر التابعــين اتسعت الفــرجــة بين المنهاجين، وساركل منهــما في مدى أوسع مما سار فيه السابقــون، فقد رأينا الذين يؤثرون الرواية يزيدون في الاستمساك بطريقتهم، ويرون فيها عصمة من الفتن التي ادلهمت واشتدت، فإنهم لم يجدوا العصمة إلا في الأخذ بالسنة، والآخرون يرون كثرة الكــذب على الرسول وأسباب ذلك الكذب، ثم يرون بســبب الأحداث التي تجد ضرورة الحكم، ثم تغزوهم أفكار جــديدة بالاحتكاك بالأمم التي فتح الإسلام بلادها، ثم كانــت كثرة التــابعين من الموالي، وهم من ورثة الحاملين لتــلك المدنية القديمة، لذلك اتسعت المسافة بين الطريقين، ولـم تعـودا قريبتين وقد كانتا من قبل كذلك، حتى كــان يعسر التمــييز بينهمــا، وأساس الاختلاف ليس في الاحــتجاج بالسنة. بل في أمرين: في الأخــذ بالرأي، وفي تفريع المسائل تحت سلطانه، فــقد كــان أهل الأثر لا يأخذون بالرأي إلا اضطرارًا، كــمــا يضطر المسلم إلى أكل لحم الخنزير، ولا يفــرعــون المسائل فــلا يستخرجــون أحكاما لمســائل لم تقع، بل لا يفتــون إلا فيمــا يقع من الوقائع، ولا يعدون المســائل الواقعــة إلى النظر في أمور مفروضة، أما أهل الرأي فيكثرون من الإفتاء بالرأي ما دام لم يصح لديهم حديث

في الموضع الذي يجتهدون فيه، ولا يكتفون في دراستهم باستخراج أحكام المسائل الواقعة، بل يفرضون مسائل غير واقـعة، ويضعون لها أحكامًا بآرائهم، وكان أكثر أهل الحديث بالحـجاز، وإن كان فيـه فقه رأي ليس بقليل؛ لأنه موطن الصـحابة الأول ومكان الوحي، ولأن بعض التابعين الذين أقاموا به تخرجوا على صحابة لم يكثروا من الرأي، ومـن كان منهم تلميـذًا لصحابي أكـثر من الرأي اكـتفى برواية آرائه، وأكثر أهل الرأي كـانوا بالعراق، لأنهم تخرجوا على عبد الله بـن مسعود، وهو ممن كان يتحرج في الرواية عن رسول الله ﷺ خشـية أن يشبه له ولا يتحرج في الاجتهاد برأيه، وإن صح الحديث عنده في الموضع الذي اجـتهد فيه رجع إلى الحديث، ولأن أكـثر رواة الحديث كانوا بالحـجاز، ولأن بالعراق فلسفـة وعلومًا، وكانت به مدارس قديمة، وإن من يتأثرون بهذه الـطريقة يلائمهم الاجتهاد بالرأي، وخصوصًا أن أسباب الرواية لم تتوافر عندهم.

٤٥ - اتسعت فرجـة الاختلاف بين فقهـاء الرأي وفقهاء الحـديث في عصر التابعين، كمـا رأيت، فلما جاء عصر تابعي التـابعين وعصر المجتهـدين أصحاب المذاهب، كانت الفرجة اكثر اتساعًا، فكـان الخلاف أشد في مطلع عهد المجتهدين أصحـاب المذاهب، ثم لما التقى الـفريقان فـيه أخـذ كل يقبس من الآخـر، فأهل الحديـث خرجوا عـن التوقف واضطرهم خـروجهم إلى الأخـذ بالرأي في بعض الأحـوال، وأهل الرأي لما رأوا السنة قـد دون بعـضـهـا، والآثار قـد أخـذوا في تمحيصها، أخذوا يؤيـدون آراءهم بالحديث، ويعدلون عنها إن صح لديهم حديث لم يكونوا على علـم به عند إفتـائهم بما كـانوا قد ارتـأوه بآرائهم، ولنوضح ذلك بعض التوضيح؛ لأن هذا هو العصر الذي عاش فـيه الشافعي وتلقي عن شيوخه، ودرس كتبهم، ولكنا نتوخي الإيجاز.

في هذا العصر لم تنقطع موجة الكذب على الرسول ﷺ، وكان اتجاه الفرق للدفاع عن آثارها بالقـول (يجري على الألسنة والأقلام) سـببًا في شيـوع أحاديث انتحلتها الفرق انتحالا، ونشروها بين جـمهور المسلمين، وقد ذكر القاضي عياض بعض الكاذبين، وأسباب كذبهم عـلى رسول الله ﷺ فقال: «هم أنواع، منهم من يضع عليه مـا لم يقله أصلاً، إما ترفعًـا واستخفـافًا، كالزنادقة وأشبـاههم، وإما حسبـة بزعمهم وتدينا، كـجهلة المتعبـدين الذين وضعوا الأحاديث في الفـضائل والرغائب، وإما إغرابًا وسمعـة، كفسقة المحدثين، وإما تعصبًا واحـتجاجًا كدعاة

المبتدعة ومتعصبي المذاهب، وإما اتباعا لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه، وقد تعين جماعة من كل طبقة من هذه الطبقات عند أهل الصنعة وعلم الرجال. ومنهم من لا يضع متن الحديث، ولكن ربما وضع للمتن الضعيف إسنادًا صحيحًا مشهورًا، ومنهم من يقلب الأسانيد أو يزيد فيها، أو يتعمد ذلك إما للإغراب على غيره، وإما لرفع الجهالة عن نفسه، ومنهم من يكذب، فيدعي سماع ما لم يسمع، ولقاء من لم يلق، ويحدث بأحاديثهم الصحيحة عنهم، ومنهم من يعمد إلى كلام الصحابة وغيرهم، وحكم العرب والحكماء فينسبها إلى النبي ﷺ(١).

كانت هذه الموجة من الكذب في عصر الاجتهاد وإنشاء المذاهب سببا في أمرين: **أحدهما**: اتجاه المحدثين إلى تمحيص الرواية الصادقة واستخراجها من بين الدخيل ليتميز الخبيث من الطيب. فدرسوا رواة الأحاديث، وعرفوا أحوالهم، وعرفوا الصادق من غير الصادق، وجعلوهم في الصدق مراتب، ثم درسوا الأحاديث ووازنوها بالمعروف من هذا الدين بالضرورة والأحاديث المشهور المستفيضة التي لا يشك في صدقها وبالقرآن الكريم، فإن وجدوها غير متنافرة معها أخذوا بها، وإلا ردوها، ثم اتجه الأعلام من الأمة إلى تدوين الصحيح من الأحاديث، فدون مالك موطأه، وجمع سفيان بن عيينة، كتاب الجوامع في السنن والآداب، وألف سفيان الثوري الجامع الكبير في الفقه والأحاديث، وهكذا.

ثانيهما: أن الفقهاء وأهل الرأي أكثروا من الإفتاء بالرأي خشية أن يقعوا في الكذب على رسول الله ﷺ.

٤٦ - ولقد كان العراق أكثر في فقه الرأي كالعصر السابق، لأن الفقهاء الذين تخرجوا فيه إنما تخرجوا على التابعين وتابعي التابعين الذين اشتهروا بالرأي وأكثروا من الإفتاء به، قال الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة بعد أن ذكر أهل الحديث:

«كان بإزاء هؤلاء في عصر مالك وسفيان وبعدهم قوم لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا، ويقولون على الفقه بناء الدين فلابد من إشاعته، ويهابون رواية أحاديث رسول الله ﷺ والرفع إليه، حتى قال الشعبي على من دون النبي أحب إلينا، وقال إبراهيم: أقول قال عبد الله وقال علقمة أحب إلينا، ولم يكن عندهم

---

(١) راجع كتاب تاريخ التشريع الإسلامي لأستاذنا المرحوم محمد (بك) الخضري ص٨٣.

من الأحاديث والآثار ما يقدرون به على استنباط الفقه على الأصول التي اختارها أهل الحديث، ولم تنشرح صدورهم للنظر في أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها واتهموا أنفسهم في ذلك، واعتقدوا في أئمتهم أنهم في الدرجة العليا من التحقيق، وكانت قلوبهم أميل شيء إلى أصحابهم كما قال علقمة: هل أحد منهم أثبت من عبد الله (بن مسعود)؟ وقال أبو حنيفة: إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحابة لقلت علقمة أفقه من ابن عمر، وكان عندهم من الفطانة والحدس، وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء ما يقدرون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم، وكل ميسر لما خلق له، وكل حزب بما لديهم فرحون، فمهدوا الفقه على قاعدة التخريج ا هـ. ملخَّصا. ونرى من هذا أنه يجعل السبب في كون أهل العراق أكثروا من الأخذ بالرأي هو اعتقادهم وجوب الفتيا وعدم هيبتهم المسائل والإجابة عنها والتفريع فيها، واعتقادهم أن الفقه هو بناء الدين وخشيتهم التحديث عن رسول الله ﷺ وعدم أخذهم بأقوال أهل البلدان الأخرى، وتعصبهم لمشايخهم وتخريج المسائل على أقوالهم!

٤٧ - ومهما تكن الأسباب التي جعلت العراقيين يكثرون من الرأي والحجازيين والشاميين دونهم في الكثرة. فيجب أن نشير هنا إلى ما نوهنا عنه سابقًا، وهو أن أهل الرأي والحديث يتفقون في أن الأخذ يجب أن يكون بالكتاب والسنة الصحيحة، ثم يفترقون بعد ذلك في أن أهل الحديث يتهيبون الرأي ولا يتهيبون الرواية عن الرسول، ولا يأخذون بالرأي إلا مضطرين إذا لم يعرفوا حديثًا، وأما أهل الرأي فيتهيبون التحدث ولا يتهيبون الإفتاء متحملين تبعاته، ويرجعون عنه إن صح عندهم بعد الإفتاء حديث، وقد تضافرت بذلك الأخبار.

وقد ترتب على ذلك أن أهل الرأي يرفضون الأخذ بالأحاديث الضعيفة. أما أهل الحديث فقد قبل بعضهم الأخذ بها إذا لم يقم دليل وضعها، وكان الإمام مالك، وهو إمام أهل المدينة في ذلك العصر يأخذ بالمنقطع والمرسل، والموقوف، وعمل أهل المدينة[1].

---

(١) يجب أن نقرر هنا أن مالكًا وفقهاء الحجاز قد كانوا يكثرون من الرأي وإن لم يكونوا فيه كأهل العراق، وكانوا كما يقرر الشاطبي وغيره، يردون بعض الأحاديث لمعارضتها للقرآن الكريم أو لحديث آخر، أو لأصل كلي علم من تتبع أحكام الشريعة، ولقد عقد لذلك الشاطبي في الموافقات فصلاً قيِّمًا ذكر فيه أن عائشة وابن عباس وعمر بن الخطاب ردوا أحاديث لمخالفتها لبعض الأصول الإسلامية كقاعدة رفع =

= الحرج، وكانت تلك المخالفة سببًا في تكذيب نسبتها إلى الرسول عندهم. وذكر أن مالكًا اعتمد ذلك الأصل وهو رد الحديث إذا خالف القرآن أو القطعي أو الأصل العام، ثم قال: «الا ترى إلى قوله (أي قول مالك) في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعًا، جاء الحديث ولا يدري ما حقيقته وكان يضعه ويقول: يؤكل صيده فكيف يكره لعابه. وإلي هذا المعنى أيضًا يرجع قوله في حديث خيار المجلس، حيث قال بعد ذكره. وليس لهذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به فيه، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعًا، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطًا بالشرع، فقد رجع إلى أصل إجماعي، وأيضًا فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية وهي تعارض هذا الحديث الظني.. ومن ذلك أن مالكًا أهمل اعتبار حديث (من مات وعليه صوم صام عنه ولده). وقوله: «أرأيت لو كان علي أبيك دين».. الحديث لمنافاته للأصل القرآني الكلي المقرر في نحو قوله تعالى: ﴿... وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ... ﴿١٦٤﴾﴾ [الأنعام]، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم]، وأنكر مالك حديث إكفاء القدر التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسمة (أي قسمة الغنائم في الحرب) تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة: فأجاز أكل الطعام قبل القسمة لمن احتاج إليه. قال ابن العربي: ونهي عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيها تعويلاً علي سد الذرائع، ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرا مما للأصل القرآني في قوله تعالى: ﴿... وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ ... ﴿٢٣﴾﴾ [النساء]، وفي مذهبه من هذا كثير، فمالك كما تري يرد الأحاديث لمخالفتها الأصول العامة، ولقد قال في تعليل ذلك الشاطبي، لأن الأصول قطعية (وخبر الواحد ظني).

وقد نقل الشاطبي في هذا المقام اختلاف الأئمة في أخذها بخبر الواحد عند معارضته الأصول كلامًا نصه. قال ابن العربي: إذا جاء خبر الواحد معارضًا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به أم لا؟ فقال أبو حنيفة لا يجوز العمل به، وقال الشافعي يجوز، وتردد مالك في المسألة. قال (أي ابن العربي) ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به. وإن كان وحده تركه، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب قال: لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين أحدهما قول الله تعالى: ﴿... فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ... ﴿٤﴾﴾ [المائدة]، والثاني أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب.. وحديث العرايا إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف، وقدر أهل العراق مقتضي حديث المصراة، وقول مالك لما رآه مخالفًا للأصول: فإنه قد خالف أصل الخراج بالضمان، ولأن متلف الشيء انما يغرم مثله أو قيمته، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا، قال مالك فيه ليس بالموطأ ولا الثابت. (راجع الموافقات الجزء الثالث ص١٠ وما يليها طبعة الدمشقي).

والمراد بحديث العرايا ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا، والعرايا جمع عرية وهي النخلة، وهي في الأصل هبة ما على النخلة من ثمر. ثم أطلقت على الثمر نفسه، فيجوز بيعه بمثله تمرًا، وتقديره يكون بالخرص والحدس، وهذا البيع فيه مظنة الربا، لأنه يجوز أن يكون أحد المبيعين أكثر كيلا من الآخر، فيتحقق ربا الفضل، ولكن رخص فيه النبي ﷺ لأنه رفع للحرج عن أهل البيت الذي يكون عنده تمر، وليس عنده رطب جني؛ لأن العرف جري به ولأن التسامح يجري فيه، وهو في الأصل عطية وعرية.

وحديث المصراة هو ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعًا من تمر». والتصرية حبس اللبن في الضرع أيامًا حتى يجتمع ويكثر، فيظن المشتري أن درها كثير، والمصراة هي التي صنع بها ذلك، وقد رد مقتضى ذلك الحديث كثير من الفقهاء وضعفوه لما ذكره صاحب الموافقات آنفا.

ويستفاد من ذلك النقل أن فقهاء الحجاز كانوا يردون بعض الأحاديث ويضعفونها إذا خالفت أصلاً إسلاميًا استفاض عندهم، وهذا مالك مع أخذه بالأحاديث المرسلة، والآثار المنقطعة يخالف الحديث إن خالف قاعدة معلومة من الكتاب أو السنة، وإنما يأخذون بالحديث ويغلبونه على الرأي إذا لم تكن ثمة قاعدة.

جاء في كتاب إعلام الموقعين لابن القيم: وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابي على القياس[1].

٤٨ - ولقد وجد في ذلك العصر الذي كان خصبًا بالجدل والخلاف طائفة أنكروا الاحتجاج بالسنة والأخبار المنسوبة للنبي ﷺ، ولقد ذكرهم الشافعي في الأم، وذكر مناظرته لهم، ولقد نقل حجتهم على لسان أحدهم فقد جاء في الأم: قال لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه: أنت عربي، والقرآن نزل بلسان من أنت منهم، وأنت أدري بحفظه، وفيه لله فرائض أنزلها، لو شك شاك قد تلبس عليه القرآن بحرف منها استتبته، فإن تاب وإلا قتلته، ولقد قال الله عز وجل في القرآن: ﴿...تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴿٨٩﴾﴾ [النحل] فكيف جاز عند نفسك، أو لأحد في شيء فرضه - أن يقول: مرة الفرض فيه عام، ومرة الفرض فيه خاص، ومرة الأمر فيه دلالة وإن شاء ذو إباحة، وكثرت ما فرقت بينه من هذا، عندك حديث ترويه عن رجل عن آخر، أو حديثان، أو ثلاثة، حتى تبلغ رسول الله ﷺ، وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحدًا لقيتموه، وقدمتموه في الصدق والحفظ، ولا أحدًا لقيت ممن لقيتم من أن يغلط وينسى ويخطئ في حديثه، بل وجدتكم تقولون لغير واحد منهم أخطأ فلان في حديث كذا، وفلان في حديث كذا، ووجدتكم تقولون: لو قال رجل لحديث أحللتم به، وحرمتم، أو من علم الخاصة - لم يقل هذا رسول الله ﷺ، إنما أخطأتم أو من حدثكم وكذبتم أو من حدثكم ولم تستيبوه، ولم تزيدوه على أن تقولوا له بئس ما قلت، أفيجوز أن يفرق بين شيء من أحكام القرآن وظاهره واحد عند من سمعه - بخبر من هو كما وصفتم، وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله، وأنتم تعطون بها وتمنعون.

هذا ما نقله الشافعي عن المخالف وقد رد عليه، ولا يهمنا الآن رد الشافعي فسنعرض له في بحثنا عند الكلام في فقهه، وإنما يهمنا هنا أن نتبين ما يرمي ذلك الكلام إليه، إنه يفهم منه أن أحكام القرآن يجب أن تفهم من عبارات القرآن نفسه، وأن الأخبار التي كانت شائعة لا تصلح لتخصيص القرآن، لأن الشك في صدق الرواة وحفظهم وضبطهم كثير، ولأنها لا تبلغ القرآن بدليل أن من شك في شيء

---

(١) إعلام الموقعين الجزء الأول ص٢٦، والحديث المرسل هو الذي يذكره التابعي منسوبًا إلى النبي ﷺ من غير أن يذكر الصحابي الذي روى عنه. والمنقطع ما لم يذكر فيه التابعي ولا الصحابي. وفي ذلك كله نظر فارجع إليه في كتاب مالك.

مما جاء في القرآن كفـر واستتيب، فإن تاب قبل منه وإلا قتل، وإن أخـبار الخاصة أي رواية الآحاد لا يسـتتاب مكذبها ولا من يخطيء الآخـذين بها، ومن يحللون ويحرمون بناء عليها.

ويستفاد من ظاهر هذا الكلام أنهم لا يرفضون الاستدلال بالسنة إن صدقت وقام الدليـل القاطع على صدق نـسبتـها إلى النبي ﷺ وإنما هم يرفـضون أخـبار الآحاد لشك نسبتـها إليه، فإن انتقي الشك زال سبب المنع. ولكـن قسم الشافعي هؤلاء الذين رفضوا الأخذ بهذا النوع من الأخبار إلى قسمين، فقال: «ولقد ذهب فيه (أي الخبر) أناس مذهبين، أحد الفريقـين لا يقبل خبرًا وفي كتاب الله البيان.. وقال ما لم يكن فيه كـتاب الله فليس على أحد فيه فرض، وقال غيـره ما كان فيه قرآن يقـبل فيـه الخبر، ومـذهب الضلال في هذين المذهبين واضـح، لست أقول بواحد منها»(١).

٤٩ - هذه مثارات مـختلفة كانت تثار حـول الآثار في ذلك العصر المزدحم بالأفكار، وذلك المضطرب الواسع الذي اصطخب بالآراء المتنـازعة، فقوم رفـضوا الاستدلال بها، لشك في نسـبتها إلى النبي، وقوم استعـانوا بها في فهم القرآن لا في زيادة أحكام على مـا جاء به. وقد طوت لجـة التاريخ هاتين الطائفـتين وبقيت الطائفتان الأخـريان التي استكثرت من الرأي ولم تقبل إلا الأخـبار التي لا ضعف فيهـا، ولا شك في سندها، فلا تقبل الضعـيف، ولو لم يقم الدليل على كذبه، والتي استكثرت من الرواية، وقـللت من الرأي، وكانت الهوة بينهما واسـعة قبل عصر الشافعي.

٥٠ - أما في عصـر الشافعي فقد أخـذ المنهاجان يتقـاربان، وذلك لالتقاء الفريقين واجتماعهما للمدارسة والمذاكرة أو الجدل والمناظرة. وأكثرهم يريدون رفع منار الشريعة، ويرجون لها وقارًا، لأنه لما وجد التدوين في عصرهم أخذ كل فريق يقرأ علـم الآخر، ولأن كثـرة الحوادث، وعـدم تناهضها اضطـر أهل الحديث أن يخوضوا في الرأي وتدوين الصحاح، وتمييزها وسهولة تعرفها، واطلاع أهل الرأي على أكثر مـا روى عن الصحابة عن الناس، وتلقيهم لمـا رواه أهل البلدان المختلفة من أحاديث وآثار - جعل بين أيديهم طائفـة كبيرة من الأحاديث فتـقاربوا بها من أهل الحديث.

(١) الأم، الجزء السابع، ص٢٥٠ - ص٢٥٢.

فأبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة وفقهاء الرأي يقبل على دراسة الآثار وحفظها، والاستشهاد بها على ما انتهى إليه من آراء، فإن وجد رأيا ارتآه من قبل يخالف السنة عدل عنه إلى الرأي الذي يتفق مع الحديث، ولقد قال فيه ابن جرير الطبري: إنه يعرف بحفظ الحديث، وإنه كان يحضر المحدث، فيحفظ خمسين أو ستين حديثا، ثم يقوم فيمليها على الناس.

ومحمد يطلب الحديث، ويأخذه عن الثوري، ثم يلازم مالكًا رضي الله عنه ثلاث سنوات ويأخذ عنه، وهكذا ترى الشقة بين أهل العراق وأهل الحجاز قد أخذت تضيق، حتى تقاربا.

كل ذلك في شباب الشافعي، فلما جاء دوره، كان هو الوسط الذي التقى فيه فقه أهل الرأي، وأهل الحديث معا، فلم يأخذ بمسلك أهل الحديث في قبولهم لكل الأخبارما لم يقم دليل على كذبها، ولم يسلك مسلك أهل الرأي في توسيع نطاق الرأي، بل ضبط قواعده، وضيق مسالكه وعبدها، وسهلها وجعلها سائغة، على ما سنبين في فقهه، ولقد قال الدهلوي في حجة الله البالغة: «نشأ الشافعي في أوائل ظهور المذهبين، (أبي حنيفة ومالك)، وترتيب أصولها وفروعها، فنظر في صنيع الأوائل، فوجد فيه أمورًا كبحت عنانه عن الجريان في طريقه، وموضع بيان القيود التي قيد نفسه بها هو فقهه.

٥١ - قد بيّنا بإيجاز اختلاف فقهاء الرأي وفقهاء السنة. ولكن ما الرأي الذي كان يجري الكلام حوله، أهو القياس الفقهي الذي هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم، أم هو أعم من ذلك؟ إن المتبع لمعنى كلمة الرأي في عصر الصحابة والتابعين يجدها عامة لا تختص بالقياس وحده، بل تشمله وتشمل سواه - ثم إذا نزلنا إلى ابتداء تكوين المذاهب نجد فيها هذا العموم أيضًا، ثم إذا توسطنا في عصر المذاهب نجد كل مذهب يختلف في تفسير الرأي الجائز الأخذ به عن المذاهب الأخرى.

يفسر ابن القيم الرأي الذي أثر عن الصحابة والتابعين بأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات. وإن المراجع لفتاوى الصحابة والتابعين ومن سلك مسلكهم يفهم من معنى الرأي ما يشمل كل ما يفتي فيه الفقيه في أمر لا يجد فيه نصًا، ويعتمد في فتواه على ما عرف من

الدين بوجه العام أو ما يتفق مع أحكامه في جملتها في نظر المفتي، أو ما يكون مشابهًا لأمر منصوص عليه فيها، فيلحق الشبيه بشبيهه، وعلى ذلك يكون الرأي شاملا للقياس، والاستحسان[1] والمصالح المرسلة والعرف.

وقد كان أبو حنيفة وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والعرف، ومالك يأخذ بالاستحسان والمصالح المرسلة والعرف، ولقد اشتهر الأخذ بالمصالح المرسلة في ذلك المذهب، ولذلك كانت فيه مرونة وقابلية لكل ما يجد في شئون الناس في العصور المختلفة، مع أنه مذهب لم يكثر من القياس، كأبي حنيفة، وكذلك الاستحسان قد اتسع له المذهب المالكي، حتى لقد قال فيه مالك: إنه تسعة أعشار العلم، ولكن ذلك كله إذا لم يكن نص ولا فتوى صحابي ولا عمل لأهل المدينة.

جاء الشافعي فوجد ذلك الاستدلال المرسل للأحكام من غير نص يعتمد عليه، فلم يأخذ بذلك الاتجاه غير المقيد في استنباط الأحكام، ورأى أنه لا رأي في الشريعة إلا إذا كان أساسه القياس، بأن يلحق الأمر غير المنصوص على حكمه بالأمر الآخر المنصوص على حكمه، والرأي في هذا الحال حمل على النص،

---

(١) يعرف أبو الحسن الكرخي، وهو من فقهاء الحنفية الاستحسان بأن يعدل المجتهد من أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى غيره لدليل أقوى يقتضي العدول عن الدليل الأول المثبت لحكم هذه النظائر. ويدخل في هذا التعريف ما يقوله بعض الفقهاء من أن الاستحسان هو القياس الخفي، وقد عرف الاستحسان في المذهب المالكي بأنه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، وليس المراد مطلق مصلحة، بل المصلحة التي تجعل جانب الاستدلال بها أقوي، وبذلك يتفق التعريف مع قول ابن العربي في أحكام القرآن: (إن الاستحسان هو العمل بأقوي الدليلين) وتعريف المالكية هذا (فيه نظر) يتقارب مع تعريف الحنفية، ولقد قال الشاطبي في الموافقات: (إن مقتضي الاستحسان الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشبيهه. وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المعروضة، كالمسائل التي يقتضي فيها القياس أمرًا إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوات مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة لذلك).

والمصالح المرسلة هي المصالح التي يتلقاها العقل بالقبول، ولا يشهد أصل خاص من الشريعة بإلغائها أو اعتبارها. فما يشهد له الشارع بالإلغاء مرفوض بالاتفاق، وما يشهد له بالاعتبار يكون من الأوصاف المناسبة المقبولة بالاتفاق، ويدخل في باب القياس.

والاستحسان والمصالح المرسلة متقاربان في المعنى في نظر المالكية. ألا ترى أنهم يعرفونه بأنه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، فالاستحسان في جملته، معناه عند المالكية يتقارب مع المصلحة المرسلة، وبينهما فرق دقيق، ولعل النص الذي رُوي عن مالك بأن الاستحسان تسعة أعشار العلم المراد به ما يشمل المصالح المرسلة. ولهذا نحن نعدهما شيئين متغايرين تمام التغاير على النظر الحنفي الذي يقبل أحدهما ويرد الآخر، أما في نظر المالكية فهما متقاربان فيه، وسنبين الفرق في موضعه إن شاء الله تعالى.

وليس بدعًا في الشرع، أما الاستدلال المطلق والتعليل المطلق للأحكام من غير البناء على العلة في المنصوص على حكمه، فهو البدع في الشرع، ولذلك قال: من استحسن فقد شرع. ولقد وضع للقياس ضوابطه وموازينه، ودافع عنه وأيده، حتى فاق الحنفية في تحريره وإثباته، وحتي لقد قال الرازي في ذلك: «والعجيب أن أبا حنيفة كان تعويله على القياس، وخصومه كانوا يذمونه بسبب كثرة القياسات، ولم ينقل عنه، ولا عن أحد من أصحابه، أنه صنف في إثبات القياس ورقة، ولا أنه ذكر في تقريره شبهة، فضلاً عن حجة ولا أنه أجاب عن دلائل خصومه في إنكار القياس، بل أول من قال في هذه المسألة، وأورد فيها الدلائل هو الإمام الشافعي».

فتوى الصحابي والتابعي وما عليه أهل المدينة

٥٢ - وقد كانت من المسائل التي جرت حولها المناقشات، وكان أهل الحديث وأهل الرأي يميلون إلى الأخذ بها فتاوى الصحابة، لأن الاتباع أولى من الابتداع، ولأن الصحابة هم الذين شاهدوا، فلرأيهم موضعه من الصواب، أو مكانه من فهم الدين، وأنهم أئمة يقتدي بهم، ولقد تأثر بآرائهم أكثر الفقهاء، حتى لقد رُوي عن أبي حنيفة أنه كان يقول: إذا لم أجد في كتاب الله، ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهي الأمر إلى إبراهيم والشعبي، والحسن، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب، فلي أن اجتهد كما اجتهدوا. وإذا كان ذلك قول أبي حنيفة إمام أهل العراق في آراء الصحابة وأقوالهم فلابد أن يكون غيره أكثر تأثرا بفتاويهم، والمأثور عنهم رضوان الله تبارك وتعالى عليهم.

ولقد كثر المأثور من فتاوى الصحابة في ذلك العصر كثرة عظيمة شغلت عقول الفقهاء، واتخذوها نبراسًا لهم في اجتهادهم، فتأثروا بهم في اجتهادهم، واتبعوا مثل طريقهم، وتأثروا بهم فاحترموا آراءهم، وجعلوها معتمدًا إذا لم يكن كتاب ولم يكن سنة. فإذا اجتمعوا على رأي التزم من بعدهم من المجتهدين الأخذ به، وإن قال أحدهم رأيًا لم يعرف له مخالف، أخذ الأكثرون من الفقهاء به، وإن اختلفوا فيما بينهم سار الكثيرون من المجتهدين على أن يختاروا من آرائهم ما يتفق مع نزعاتهم، على إلا يخرجوا من دائرة هذه الآراء إلى غيرها، سار الفقهاء في عصر التابعين والمجتهدين على ذلك النمط وإن لم يتخذوه أصلاً قائمًا بذاته، ولا

قاعدة فقهية مستمدة من أصول القرآن على الرسول بشهودهم وعيانهم، ولابد أن يكونوا اقتبسوا جملة آرائهم عن رسول الله ﷺ، وليس لأحد اجتهاد في أمر ينسب للرسول ﷺ أو يمت إليه بسبب، فهم لم يجعلوا آراءهم مجرد اجتهاد فقهي، بل هي أقرب إلى السنة منها إلى الاجتهاد، ثم إن اتباعهم كان باعتبارهم المعلمين الأولين الذين بشروا بالفقه الإسلامي في الآفاق، وأنهم النجوم التي أضاءت بنور الإسلام في الآفاق.

٥٣ - جاء الشافعي في ذلك العصر، وتخرج على شيوخ الحجاز، فتخرج على مالك رضي الله عنه الذي كان يرى أن آراء الصحابة يجب الأخذ بها، بل آراء بعض كبار التابعين يجب أن تقدم على الرأي، بل عمل أهل المدينة يقدم على الرأي، وهكذا فكان طبيعيًا أن يتأثر بذلك، وقد تأثر به أبو حنيفة نفسه إمام الآخذين، وقدمه على رأيه، ولذلك أثر عن الشافعي أنه كان يقول في آرائهم: رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا. ولقد جاء في إعلام الموقعين: قال الشافعي في الرسالة القديمة، هم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به عليهم وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا.

وينقل ابن القيم عن كتابه اختلاف مالك: العلم طبقات: الأولى الكتاب والسنة، الثانية الإجماع فيما ليس كتابًا ولا سنة، والثالثة أن يقول الصحابي، فلا يعلم له مخالف، الرابعة اختلاف الصحابة، والخامسة القياس، وهكذا.

ولقد كان لرأي الصحابي مقامه في اجتهاد الشافعي، وسنبين ذلك عند الكلام في أصوله، وقد مهدنا له الآن.

أما مذهب الشافعي فإن فقهاء الحديث كانوا يؤثرونه أحيانًا على القياس، وفقهاء الرأي قد رأينا قول شيخهم أبي حنيفة أن له أن يجتهد كما اجتهدوا. وقد كان الشافعي من أصحاب المسلك الثاني على ما ستراه جليا واضحا في أصوله.

٥٤ - ولننتقل إلى المسألة التي أثارها مالك واستمسك بها أشد الاستمساك رضي الله عنه، وهي مسألة عمل أهل المدينة، فقد أخذ بعلمهم لأن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، كما جاء في رسالة مالك إلى الليث ورد الليث عليه، وقد كانت هذه المسألة مثار جدل كبير بين فقهاء هذا العصر، ولقد ذكر ابن القيم أن أخذ مالك رضي الله عنه بعمل أهل المدينة لم يكن منه إلزامًا لغيرهم

من أهل الأمصار، ولا على أنه حجة في الدين لا تصح مخالفته بحال، بل على أنه اختيار منه، ولقد قال في إعلام الموقعين: ومالك نفسه منع الرشيد من حمل الناس على العمل بمذهبه وقد عزم عليه وقال: قد تفرق أصحاب رسول الله ﷺ في البلاد، وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم، وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة لجميع الأمة، وإنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل، ولم يقل قط في موطنه ولا غيره لا يجوز العمل بغيره، بل هو يخبر إخبارا مجردا أن هذا عمل أهل بلده فإنه رضي الله عنه وجزاه عن الإسلام خيرًا، ادعى إجماع أهل المدينة في نيف وأربعين مسألة، ثم هي ثلاثة أنواع:

(أحدها) لا يعلم أن أهل المدينة خالفهم فيه غيرهم.

(الثاني) ما خالف فيه أهل المدينة غيرهم، وإن لم يعلم اختلافهم فيه.

(الثالث) ما فيه الخلاف بين أهل المدينة أنفسهم.

ومن ورعه رضي الله عنه أنه لم يقل إن هذا إجماع الأمة الذي لا يحل خلافه. وقد جعل القسم الأول، مقدمًا على الحديث الصحيح، وجعل القسم الثاني مقدمًا على خبر الواحد. وذلك في الأمور النقلية، أي الأمور التي لا تكون بالاجتهاد.

٥٥ - وقد علمت من حياة الشافعي أنه كان تلميذًا لمالك، وأنه مكث الشطر الأكبر من حياته العلمية لا يناقضه، وقد يخالفه، وأنه عندما رحل إلى بغداد رحلته الأولى سنة ١٨٤ كان يعد من أصحاب مالك، وكان يذود عن فقه أهل المدينة وأنه قامت من أجل ذلك المناظرات بينه وبين محمد بن الحسن رضي الله عنهما، وإذا كان كذلك فلابد أن يكون قد تأثر برأي شيخه في ذلك، ولقد نقلت عنه أقوال في احترام أهل المدينة، فلقد روى البيهقي في كتابه مناقب الشافعي، عن يونس بن عبد الأعلي قال: ناظر الشافعي رضي الله عنه في شيء، فقال: والله ما أقول لك إلا نصحًا، إذا وجدت أهل المدينة على شيء، فلا يدخلن قلبك شك أنه الحق. وكل ما جاءك وقوى كل القوة، لكنك لم تجد له أصلاً، وإن ضعف فلا تعبأ به ولا تلتفت إليه، ويرى من هذا أنه أخذ بعمل أهل المدينة، وعد مخالفته للحديث قدحا فيه يوجب عدم الالتفات إليه، ويظهر أن ذلك القول كان قبل أن يقرر لنفسه مذهبا في الاجتهاد والاستنباط، فإنه بعد تقرير ذلك المذهب سترى أنه لا يقدم على الحديث شيئًا إلا كتاب الله، وسنبين ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

الجدل حول الإجماع

٥٦ - قد تبين مما سبق أن جمهور الفقهاء قد أخذوا بآراء الصحابة إذا اجتمعوا على رأي ولم يكن له مخالف، يستوي في ذلك من فقهاء الجماعة الإسلامية فقهاء الرأي وفقهاء الحديث، ثم رأينا مالكًا يأخذ برأي أهل المدينة إذا اجتمعوا على أمر، ويقدمه على الحديث الصحيح، إذ يعتبر مخالفة الحديث لذلك الإجماع النقلي من أسباب القدح فيه لهذا النقل، ولحديث: «لاَ تَجْتَمِعُ أُمَّتي عَلَي ضَلالَة» وحديث: «إنَّ اللَّهَ أَجَارَكُمْ منْ ثَلاث خلال: أَنْ لاَ يَدْعُو عَلَيْكُمْ نَبِيكُمْ فَتَهْلَكُوا جَمِيعًا، وأَنْ لاَ يَظْهَرَ أَهْلُ البَاطِلِ عَلَى أَهْلِ الحَقِّ، وأَنْ لاَ تَجْتَمِعُوا عَلَى ضَلاَلَة» انبعثت فكرة كون الإجماع حجة في الدين، وكان سببًا في أن الكثرة كانت تُعتبر الإجماع دليلا تحتج به في مجادلتها، فأحد المتناقشين يدعي الإجماع في دعواه، والآخر ينكره عليه، ولم يكن الذين لم يأخذوا بالإجماع معترضين على مبدئه، بل كانوا معترضين على وجوده.

دخل الإجماع عنصراً من عناصر الجدل، يتنازعه الطرفان في بعض القضايا سلبا وإيجابا، وكثر في المناظرات، وأخذ بعض المتعصبين لآرائهم ينتحلونه كلما اضمحل بهم الدليل، وأعوزتهم الحجة، وكان الشافعي هو الذي صال وجال مع المتناظرين من فرق الفقهاء المختلفة، الغلاة منهم والمقتصدين، ممن كانوا يهاجمون في جدالهم بالإجماع، لذلك كان ذلك الموضوع من الموضوعات التي احتلت مكانا في جدله، ثم احتلت مكانا في بحوثه.

أخذ الشافعي بمبدأ الإجماع، وكان الناس قبله يلهجون به من غير أن يتجهوا إلى معرفة أصله من الكتاب، مكتفين بمعرفة أصله من السنة في الحديثين اللذين نوهنا عنهما من قبل، فلما درسه الشافعي قيل أنه بين أصله من الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء][١]. وليس من اتباع المؤمنين الخروج بقول يخالف ما عليه جماعة العلماء منهم.

وجد الشافعي الحقائق تحمله على الأخذ بأن الإجماع حجة، فلم يجد مناصًا من أن يعترف به، ثم يضبطه، ويضع له المقاييس والموازين التي تكشف

---

(١) وفي هذا الاستدلال نظر سنبينه.

بطلان دعوى من يدعيه من غير برهان، ولكنه وجد بجوار ذلك أن دعوى الإجماع في المجادلات لا تقوم على أي أساس علمي، وأنه إن ترك المجادلين والمحامين على المذاهب يدعونه، أدى ذلك إلى الفوضى العلمية وسقط الاستدلال الفقهي، فكل منتحل فكرة يدعيه، فلا يطالب بدليل سواه، ولذلك جعل الإجماع في المرتبة بعد الكتاب والسنة، فليس لأحد أن يرفض الكتاب، أو السنة، ولو خبر آحاد بالإجماع. ثم كان يثقل الوطأة على من يجادله، ويستمسك بالإجماع لتأييد مدعاه، حتى لقد كان يذهب به فرط الحملة وشدة الوطأة على خصمه إلى إنكار وجود الإجماع، حتى لقد قال في إحدى المناقشات: دعوى الإجماع خلاف الإجماع، وقد جاء في الأم على لسان الشافعي: أو ما كفاك عيب الإجماع أنه لم يرد على لسان أحد بعد رسول الله ﷺ، دعوى الإجماع (إلا فيما لا يختلف فيه أحد) إلا عن أهل زمانك. فقال (أي مناظره) فقد ادعاه بعضهم، قلت: أفحمدت ما ادعى منه؟ قال: لا. قال: فكيف صرت إلى أن تدخل فيما ذممت في أكثر مما عبت، ألا تستدل من طريقك أن الإجماع هو ترك ادعاء الإجماع، ولا تحسن النظر لنفسك إذا قلت: هذا إجماع، فيوجد من سواك من أهل العلم من يقول له معاذ الله أن يكون هذا إجماعًا، بل فيما ادعيت أنه إجماع اختلاف من كل وجه في بلد أو أكثر ممن يحكي لنا عنه من أهل البلدان[1]. والشافعي مسلم بوجود بعض الإجماع، وليس منكرًا لوجوده من كل الوجوه وقد سأله مناقشه في صدر مناظراته: «فهل من إجماع؟ قلت: نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحد جهلها، فلذلك الإجماع هو الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئًا يقول لك ليس هذا بإجماع»[2].

ولنكتف بهذا القدر من هذا التمهيد، مرجئين تمام القول في ذلك إلى الكلام في أصول الشافعي.

عبارات النصوص

٥٧ - لم يكن الخلاف بين الفقهاء مقصورا على أصول الأدلة ومراتبها، وقوتها، بل كان أقوى وأعمق في دلالات النصوص الفقهية، وقد جرهم ذلك إلى مناقشات حول الألفاظ ونوع دلالتها، وإن المناظرات إذا انتقلت إلى الألفاظ

---

(١) الأم، الجزء السابع، ص١٥٨.

(٢) الأم، الجزء السابع، ص١٥٧.

ومدلولاتها كان المضطرب واسعًا، والميدان مترامي الأطراف، ولقد زاد المناظرة قوة واحتداما اعتماد بعض الصيغ العربية في تعيين المراد منها - على القرائن، وما يحف بالموضوع، وقد يستعان في تعيين المراد بالسنة، أو عرف العرب، فمثلا «لفظ الفعل الأمر» يدل بطريق الاشتراك على الإباحة وعلى الإرشاد، وعلى الطلب على وجه الندب، وعلى الطلب على وجه الحتم واللزوم، وإذا جاء ذلك اللفظ في نص قرآني، أو نبوي، كان محتملاً تلك المعاني في ذاته، وتعيين إحداهما بقرينة لفظية أو أثر، أو تفسير للنبي أو قرينة المقام والحال، فإذا قال الله تعالى: ﴿... وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ... ﴿٢﴾﴾ [المائدة]، فلفظ الأمر في ذاته يحتمل الإباحة، والإرشاد والطلب، ولكن اقترانه بإذا حللتم مما يدل على أنه قبل الحل كان الصيد محرمًا لإحرام الحج، فكان المراد الإباحة، وهكذا يكون البحث في كل صيغة أمر.

وقد جر هذا إلى نوعين من الخلاف (أحدهما) اختلاف في قوة القرائن ومدلولها، فبعضهم يأخذها بقرينة والآخر يهملها، وذلك خلاف في فهم النص الجزئي. (ثانيهما) خلاف في القاعدة العامة في الأمر، الأصل فيه الطلب اللازم، حتى يقوم الدليل على سواه، أم الأصل الإباحة والإرشاد حتى يقوم الدليل على الطلب لازمًا أو غير لازم؟ وكذلك النهي قد يكون للتحريم أو الكراهية والإرشاد، والقرائن هي التي تعين المراد، فيختلف العلماء في النصوص الجزئية ثم يختلفون في أصل دلالة النهي: أعلى التحريم حتى يقوم الدليل أم على سواه؟

ولا يقف الاختلاف في دلالات النهي عنده، بل يتعمقون، فيختلفون في النهي إذا ورد على عقد موصوف بوصف: أيلغيه ويبطله؟ إله وجود إذا عقد مع ذلك الشرط، أم لا يبطل العقد، ولكنه يكون عقداً منهيًا عنه يجب أن يفسخه عاقداه، وإن لم يفعلا تحملاً الإثم، قال الحنفية إن العقد ينعقد ولكن يجب فسخه، وقال غيرهم العقد لا ينعقد، وكذلك إذا نهي الشارع عن الطلاق في حال معينة فأوقع الشخص الطلاق في هذه الحال أيقع مع إثم من أوقعه أم لا يقع؛ لأن الشارع نهي عنه فيكون باطلا؟ قال جمهور فقهاء الجماعة: يقع مع الإثم، وقال الشيعة: لا يقع لمكان النبي، ثم كان الخلاف يجري حول دلالات الألفاظ المشتركة في تعيين أحدهما دون الآخر، كما جرى الخلاف بين الصحابة، ثم التابعين، ثم المجتهدين في تفسير معنى القرء في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ

قُرُوءٍ ... ﴿٢٢٨﴾ [البقرة]، فقد فسر بعض الصحابة القرء بالطهر، وفسره بعضهم بالحيض، واختلف التابعون والمجتهدون تبعا لاختلاف الصحابة. ثم جرى الاختلاف في دلالة العام الذي يشتمل مدلوله على عدة آحاد، أدلالته عليه قطعية أم دلالته ظنية؟ كما اختلفوا في الجمع بين النصوص إذا تواردت في موضوع، وفي تقييد المطلق بالمقيد، وهكذا في كل هذه الأمور جرى الخلاف، وكان متسع الأفق مترامي المدى، عميق الفكرة، وقد كان الشافعي يجادل الفقهاء في هذا الموضوعات، ولما اتجه إلى تدوين أصول الاستنباط، كان لهذه المسائل مكان كبير فيها، وعاونه على تمحيصها علمه بالعربية ودراسته لأساليبها، وسترى ذلك واضحًا عندما نبين ذلك.

خلاصة القول عن عصره

٥٨ - هذا عصر الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عصر التقت فيه الحضارات القديمة، حضارات الهند وفارس واليونان في صقع واحد تحت ظل ذلك الدين الجديد، وتم المزج بين تلك الحضارات المتباينة أصولها، فالتقت في ذلك الجيل متآلفة النغمات: غير مضطربة ولا متنازعة إلا في بعض الأحوال عن بعض الناس ممن لم يندمجوا في ذلك الجديد ويأتلفوا معه، بل أرادوا به خبالاً ولم يرجوا له وقارا.

وهو عصر الخصب العقلي المستقل المنتج، فهؤلاء المحدثون يشمرون عن ساعد الجد، ليتميز الصحيح في المروي عن رسول الله ﷺ، ويضعون ضوابط ومقاييس يتعرفون بها الثقات من الرجال، ويخرجون بها الشاذ من المرويات، ويبينون ما يصح أن يكون حجة في الدين، وما لا يصح، ثم يدونون ما صح عندهم ورجح صدقه على مقتضى مقاييسهم.

وهذه الفرق المختلفة كل فرقة تجرد سيف الحجة لتشق الطريق لدعايتها، وتعبد السبيل لآرائها. كل فرقة لها مذهبها الفقهي تنشره وتناظر فيه، وتدعم أصوله بحجج من الكتاب والسنة، والشافعي يخالط الفرق المختلفة، ويجتمع بآحادها، ويناقش المتصدين لبيان حججها الفقهية، وأدلتها المذهبية، ويقبس من علمائها ما يراه صالحًا، وما يرى الحجة فيه.

وهؤلاء العلماء من فقهاء ومحدثين، ينتقلون في البلاد، وينتجعون الأقاصي والأداني طلبًا للحديث، وطلبًا للفقه، وطلبًا للقرآن، فيلتقي الشافعي بهم،

وخصوصًا في البيت الحرام الذي كان مؤتمرًا علميًا يلتقي فيه العلماء من كل فج عميق، ويتبادلون فيه الأنظار العلمية المختلفة، يتناظرون في تعرف صحيح الآراء من سقيمها، ولقد كان الحرم المكي مقامًا للشافعي في نشأته الأولى، عندما أخذ يدرس مستقلاً بعد مزايلته بغداد للمرة الأولى التي درس فيها أهل الرأي واستمع إليهم وجادلهم، وسمع من محمد بن الحسن كتبه.

ثم ها هم أولاء فقهاء الرأي، وفقهاء الحديث يلتقون في مكان واحد، ويتناظرون طلبا للحقيقة، فيأخذ كل مما عند الآخر، وقد كانوا يظنون كل الظن أن لا تلاقيا، فنجد فقهاء الحديث يأخذون بالرأي، وفقهاء الرأي يؤازرون آراءهم بالحديث، أو يهذبون آراءهم لتلتقي مع الحديث الصحيح الذي وجدوه بعد ما تفقدوه، أو يعدلون عن بعض هذه الآراء، لمباينتها لما علموا من حديث.

ثم هذا علم الصحابة الذين تفرقوا في الأمصار في عهد الخلفاء الراشدين يلقي على الفقهاء جميعًا بسبب النجعة والارتحال، فقهاء البلدان يجتمعون ويتبادلون ما توارثوه عن الصحابة، كل بما ورثه، وما وصل إليه عليه، فيدرسون تلك الآراء ويختار كل فقيه من هذه الآراء ما يكون أقرب إلى نزعته، أو ما يكون أقوي دليلا في نظره، أو ما يراه أصلح للناس في بيئته وعصره. ثم يتنافسون فيما يرجح كل واحد منهم، وفيما يدع ويذر.

ثم هذا الفقه يجمع في الكتب ويدون فيها بعد أن دونت السنة، فيرى الفقيه آراء غير مدونة مبسوطة، فيقرؤها ويدرسها وينقدها، ويقبل ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة.

ثم في هذا العصر الذي كثرت فيه المناظرات كما رأيت، أخذ الفقه يتجه اتجاها كليا بعد أن كان نظرًا جزئيًا، فبعد أن كان المفتي أو الفقيه يفتي فيما يقع من الحوادث وما يسأل عنها، ثم يفتي في صور جزئية يفرضها، أخذ الدرس يتجه إلى الأصول التي تتفرع منها الأحكام الجزئية، ويبني عليها، ثم أخذوا يشقون الطريق الذي يجب اتباعه، ومكان الأدلة بعضها بالنسبة لبعض، وبعبارة جامعة اتجه تفكيرهم في مناظراتهم إلى وضع مقاييس الاستدلال الفقهي وأصول الاستنباط، كانوا يتناقشون حول الأحاديث التي يجب الأخذ بها: أيؤخذ بالمرسل مع الحديث المتصل أم لا يؤخذ إلا بالمتصل؟ ثم ما مقام السنة من الكتاب، وما قوتها، أهي مبينة له أم تزيد بالأحكام على أحكامه؟ وهل تبلغ من القوة درجة أن تنسخ بعض

أحكامه، وأخذوا يتكلمون في النسـخ: متى يكون؟ وكيف يكون؟ وهكذا عرضت على بساط البحث المسائل الكلية فتجادلوا فيهـا، واختلفوا في مسالكهم فيها، كما اختلفوا في الفروع، ولكن الاختلاف هنا لم يكن بكثرة الاختلاف في الفروع. ثم عرضت قوة الألفاظ في الدلالة وكيف تفهم النصوص الفـقهية وتستخرج الأحكام من ثنايا العبارات.

جاء الشافعي في ذلك العصر، وفي وسط ذلك اللجب العلمي القوي عاش وخاض غمـرات المناظرات وأخذ من تلك الثروة العلمـية العظيمة، وبقـوة مواهبه ودراساته، وحسن اتجاهاته. وفي ظل عصره خرج على الناس بآرائه ومذهبه.

٥ - الفرق

٥٩ - التقى الشافـعي بآحاد من المنتمين للفرق الإسلامـية، وتلقى الحديث عن بعضهم، ودرس آراءهم كـما يدل على ذلك ما قاله عن مقـاتل بن سليمان، كما بيّنا، فكان من الحق أن نشير بإلمامة موجزة إلى الفرق التي عاصرته، ويظن أنه عرف آراءها، وهي:

أ - الشيعة

٦٠ - الشيعة أقدم الفرق الإسلامية، وقد ظهروا بمذهبهم السياسي في آخر عصر عـثمان ﷺ، ونما وترعرع في عهد علي ﷺ، إذ كان كلما اختلط ﷺ بالناس ازدادوا إعجـابًا بمواهبه وقوة دينه وعلمه، فـاستغل الدعاة ذلـك الإعجاب وأخذوا ينشـرون نحلهم بين الناس، ولما جاء العصر الأمـوي ووقعت المظالم على العلويين، واشـتد نزول أذى الأمـويين بهم، ثارت دفائن المحـبة لهم، والـشفـقة عليهم، ورأى الناس عليًا وأولاده شهداء هذا الظلم، فاتسع نظام المذهب الشيعي، وكثرت أنصاره. وقوام هذا المذهب:

١ - أن الإمامة ليست من مصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين، وقـاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفالها وتفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصومًا من الكبائر والصغائر [١].

٢ - أن علي بن أبي طالب كان هو الخليفة المختار من النبي ﷺ وأنه أفضل الصحابة رضوان الله تبـارك وتعالى عليهم، وقيل إن الشيعـة ليسوا وحدهم الذين

---

(١) مقدمة ابن خلدون.

كانوا يرون تفضيل علي رضي الله عنه على سائر الصحابة، بل إن من الشيعة من يدعي أن بعض السابقين من الصحابة، ومنهم: عمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود، وأبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، وأبي بن كعب، وحذيفة، وبريدة، وأبو أيوب، وسهل بن حنيف، وعثمان بن حنيف، وأبو الهيثم، وخزيمة ابن ثابت، وأبو الطفيل عامر بن وائلة، والعباس بن عبد المطلب وبنوه، وبنو هاشم كافة، وكان الزبير من القائلين به في بدء الأمر ثم رجع، وكان من بني أمية قوم يقولون ذلك، منهم خالد بن سعيد بن العاص، ومنهم عمر بن عبدالعزيز[1].

ولم يكن الشيعة على درجة واحدة، بل كان منهم المغالون في تقدير علي وبنيه، ومنهم المعتدلون والمقتصدون، وقد اختصر المعتدلون في تفضيله على بقية الصحابة من غير تكفير لأحد، وقد حكى ابن أبي الحديد نحلة المعتدلين، وهو منهم، فقال: «ولهذا كان أصحابنا أصحاب النجاة والخلاص والفوز في هذه المسألة؛ لأنهم سلكوا طريقة مقتصدة، قالوا: هو أفضل الخلق في الآخرة، وأعلاهم منزلة في الجنة، وأفضل الخلق في الدنيا، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب. وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه فإنه عدو لله سبحانه وتعالى، وخالد في النار مع الكفار والمنافقين، إلا أن يكون ممن ثبتت توبته، ومات على توليه وحبه، فأما الأفاضل من المهاجرين والأنصار الذين ولوا الإمامة قبله، فلو إنه أنكر إمامتهم وغضب عليهم، وسخط فعلهم، فضلاً عن أن يشهر عليهم السيف، أو يدعو إلى نفسه، لقلنا: إنهم من الهالكين، كما لو غضب عليهم رسول الله ﷺ وآله؛ لأنه قد ثبت أن رسول الله ﷺ قال له: «حَرْبُكَ حَرْبي، وسلمُكَ سلمي» وأنه قال: «**اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ**»، وقال: «**لا يُحِبُّكَ إلا مُؤْمِنٌ، وَلا يُبْغِضُكَ إلا مُنَافِقٌ**»، ولكنا رأيناه رضي إمامتهم وبايعهم وصلى خلفهم وأنكحهم، وأكل من فيئهم، فلم يكن لنا أن نتعدى فعله، ولا نتجاوز ما اشتهر عنه، ألا نرى إنه لما برئ من معاوية برئنا منه، ولما لعنه لعناه، ولما حكم بضلال أهل الشام، ومن كان فيهم من بقايا الصحابة كعمرو بن العاص وعبد الله ابنه وغيرهم، حكمنا أيضًا بضلالهم، والحاصل إنا لم نجعل بينه وبين النبي ﷺ إلا رتبة النبوة، وأعطيناه

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

كل ما عدا ذلك من الفضل من المشترك بينه وبينه، ولم نطعن في أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم، وعاملناهم بما عاملهم عليه السلام به»(١).

٦١ - أما المغالون المتطرفون من الشيعة، فقد رفعوا عليًا إلى مرتبة النبوة حتى لقد زعم بعضهم أن النبوة كانت له، وأن جبريل أخطأ، وذهب إلى النبي ﷺ(٢). بل إن منهم من رفع عليًا إلى مرتبة الإله، وقالوا له هو أنت (الله). ومنهم من زعم أن الإله حل في الأئمة علي وبنيه، وهو قول يوافق مذهب النصاري في حلول الإله في عيسى، ومنهم من ذهب إلى أن كل روح إمام حلت فيه الألوهية تنتقل إلى الإمام الذي يليه.

وقد أجمع أكثر الشيعة الروافض على أن آخر إمام يفرضونه لا يموت بل هو حي يرزق باق، حتى يرجع فيملأ الأرض عدلاً، كما ملئت جورًا وظلمًا. فطائفة قالت: إن علي بن أبي طالب حي لم يمت وهم السبئية، وطائفة قالت إن محمد ابن الحنفية حي برضوي عنده عسل وماء، وطائفة قالت: إن يحيى بن زيد لم يصلب ولم يقتل بل هو حي يرزق، والاثنا عشرية يقولون: إن الثاني عشر من أئمتهم وهو محمد بن الحسن العسكري، ويلقبونه المهدي، دخل في سرداب بدارهم بالحلة وتغيب حين اعتقل مع أمه، وغاب هنالك، وهو يخرج آخر الزمان، فيملأ الأرض عدلاً، وهم ينتظرونه لذلك، ويقفون كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب، وقد قدموا مركبًا، فيهتفون باسمه، ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم ثم ينفضون، ويرجئون الأمر إلى الليلة الآتية، وبعض هؤلاء يقول: إن الإمام الذي مات سيرجع إلى حياته الدنيا، ويستشهدون لذلك بما وقع في القرآن الكريم من قصة أهل الكهف، والذي مر على قرية، وقتيل بني إسرائيل حين ضرب بعظام البقرة، التي أمر بذبحها(٣).

وبعض الشيعة خلطوا بهذه الآراء آراء اجتماعية خطرة مفسدة للنسل هادمة للأديان، فاستحلوا الخمر والميتة ونكاح المحارم، وتأولوا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ... ﴿٩٣﴾﴾ [المائدة].

---

(١) شرح نهج البلاغة.

(٢) وهم الغرابية. وسموا بذلك لأنهم قالوا إنه يشبه النبي كما يشبه الغراب الغراب.

(٣) مقدمة ابن خلدون بتصرف.

وزعموا أن ما في القرآن من تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير كناية عن قوم يلزم بغضهم، مثل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية، وكل ما في القرآن من الفرائض التي أمر الله بها كناية عمن تلزم موالاتهم مثل: علي والحسن والحسين وأولادهم[1].

٦٢ - ومن ذلك نرى أن الشيعة مزيج من الآراء، وبعضها مرتع لكثير من الأفكار، وفيها نحلة قد ضلت بها أوهام كثيرة، ودخلت عليها خواطر باطلة، ومبادئ من ملل قديمة، وقد أرادوا أن يلبسوها بلباس الإسلام، فضاقت عن أن تسع بعضهم عقيدة الإسلام السامية النقية وهي عقيدة التوحيد.

وقد تساءل بعض العلماء الأوروبيين عن أصل الشيعة، وفيها مبادئ لا شك أن بعضها دخيل في الإسلام، فقد ذهب الأستاذ (فلوهوسن) إلى أن العقيدة الشيعية نبعت من اليهودية[2] أكثر مما نبعت من الفارسية، مستدلاً بأن مؤسسها عبد الله بن سبأ وهو يهودي.

ويميل الأستاذ (دورزي) إلى أن أصلها فارسي، فالعرب تدين بالحرية، والفرس يدينون بالملك، وبالوراثة في البيت المالك، ولا يعرفون معنى لانتخاب الخليفة، وقد مات محمد ولم يترك ولداً، فأولى الناس بعده ابن عمه علي بن أبي طالب فمن أخذ الخلافة منه، كأبي بكر وعمر وعثمان والأمويين، فقد اغتصبها من مستحقها.

وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها معنى إلهي، فنظروا هذا النظر نفسه إلى علي وذريته، وقالوا إن طاعة الإمام أول واجب، وإن طاعته طاعة الله[3].

ويقول (فان فلوتن): قد ثبت بالفعل أن مذهب الشيعة كان مباءة للعقائد الآسيوية القديمة كالبوذية والمانوية وغيرهما[4].

والحق الذي لا مرية فيه أن الشيعة كانت مع تقديسها لآل البيت كان بعضها مستراداً لكثير من الديانات القديمة الآسيوية، ففيها من المذاهب الهندية مبدأ

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، والخطط للمقريزي.

(٢) إن هذا رأي الشعبي كما جاء في العقد الفريد.

(٣) فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين.

(٤) السيادة العربية.

التناسخ الذي يقول إن روح الإنسان تنتقل إلى إنسان غيره. فقد طبق بعضهم ذلك المذهب على أئمتهم، وقالوا إن روح الإمام تنتقل إلى الذي يليه، وأخذوا من غير المسلمين من البرهمية القديمة والمسيحية مبدأ حلول الإله في الإنسان، وأخذوا من اليهودية شيئًا كثيرًا، وقال في ذلك ابن حزم في بيان أن عقيدة رجوع الأئمة مأخوذة من اليهودية: سار هؤلاء في سبيل اليهود القائلين إن إلياس عليه السلام وفنحاس ابن ألعازار بن هارون عليه السلام أحياء إلى اليوم، وسلك في هذا السبيل بعض الصوفية، فزعموا أن الخضر وإلياس عليهما السلام حيان إلى الآن، وادعي بعضهم أن إلياس يلقى في الفلوات، والخضر في المروج والرياحين وأنه متى ذكر حضر على ذكره.

وهكذا نرى الشيعة كان فيها خليط من أهواء وملل ونحل قديمة دخلت على المسلمين لإفساد الإسلام، أو تحت تأثير التربية والإلف، فدخلوا في الإسلام ولم يستطيعوا نزع القديم.

هذه إلمامة موجزة بينت أحوال الشيعة إجمالاً، ونزيد بعد ذلك أن نذكر بعض فرقهم المشهورة وتاريخ نشأتها، لنكون على بينة من أدوار هذه الفرقة فنقول:

٦٣ - **السبئية**: هم أتباع عبد الله بن سبأ، وكان يهوديًا من أهل الحيرة، أظهر الإسلام، وأمه سوداء، ولذلك يقال له ابن السوداء، وقد كان من أشد الدعاة ضد عثمان، وقد تدرج في نشر أفكاره ومفاسده بين المسلمين وأكثرها موضوعة على علي رضي الله عنه.

أخذ ينشر أوّلا بين الناس أنه وجد في التوراة أن لكل نبي وصيًا، وأن عليًا وصي محمد، وأنه خير الأوصياء، كما أن محمدًا خير الأنبياء، ثم ذكر أن محمدًا سيرجع إلى الحياة الدنيا، وكان يقول: عجبت لمن يقول برجعة عيسى، ولا يقول برجعة محمد، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ** ... ﴿٨٥﴾﴾ [القصص]، ثم تدرج من هذا إلى الحكم بألوهية علي رضي الله عنه، ولقد هم علي بقتله إذ بلغه عنه ذلك، ولكن نهاه عبد الله بن عباس وقال له: إن قتلته اختلف عليك أصحابك، وأنت عازم على العود لقتال أهل الشام، فنفاه علي

إلى ساباط المدائن، ولما قتل رضي الله عنه استغل ابن سبأ محبة الناس له كرم الله وجهه، وأخذ ينشر الأكاذيب التي تجود بها مخيلته إضلالاً للناس، وإفساداً، فصار يذكر للناس أن المقتول لم يكن عليًا وإنما كان شيطانًا تصور للناس في صورته، وأن عليًّا صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى ابن مريم عليه السلام، وقال: كما كذبت اليهود والنصارى في دعواهما قتل عيسى، كذلك كذبت الخوارج في دعواهم قتل علي. وإنما رأى اليهود والنصارى شخصًا مصلوبًا شبهوه بعيسى، كذلك القائلون بقتل علي رأوا قتيلاً يشبه عليًا، فظنوا أنه علي، وقد صعد إلى السماء، وإن الرعد صوته والبرق تبسمه، ومن سمع من السبئيين صوت الرعد يقول: السلام عليك يا أمير المؤمنين. وقد روى عمر بن شرحبيل أن ابن سبأ قيل له إن عليًّا قد قُتِلَ، فقال: «إن جئتمونا بدماغه في صرة لم نصدق بموته، لا يموت حتى ينزل من السماء، ويملك الأرض بحذافيرها»[1].

٦٤ - الكيسانية[2]: هم أتباع المختار بن عبيد الثقفي. وقد كان خارجيًّا ثم صار من شيعة علي رضي الله عنه، وقد قدم الكوفة حين قدم إليها مسلم بن عقيل من قبل الحسين رضي الله عنه، ليعلم حالها، ويخبر ابن عمه بأمرها، وقد أحضر عبيد الله بن زياد المختار، وضربه ثم حبسه إلى أن قتل الحسين، فشفع له زوج أخته عبيد الله بن عمر، فأطلق سراحه على أن يخرج من الكوفة، فخرج إلى الحجاز، وقد أثر عنه أنه قال في أثناء سيره: «سأطلب دم الشهيد المظلوم المقتول سيد المسلمين، وابن بنت سيد المرسلين، الحسين بن علي، فوربك لأقتلن بقتله عدة من قتل على دم يحيى بن زكريا، ثم لحق بابن الزبير، وبايعه على أن يوليه أعماله إذا ظهر، وقاتل معه أهل الشام، ثم رجع إلى الكوفة بعد موت يزيد، وقال للناس: «إن المهدي ابن الوصي بعثني إليكم أمينًا ووزيراً، وأمرني بقتل الملحدين، والطلب بدم أهل بيته، والدفع عن الضعفاء».

وزعم أنه جاء من قبل محمد بن الحنفية لأنه ولي دم الحسين رضي الله عنه، ولأن محمداً رضي الله عنه كان ذا منزلة بين الناس امتلأت القلوب بمحبته، إذ كان كما قال

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي.

(٢) نسبة إلى كيسان قيل أنه مولى لعلي رضي الله عنه، وقيل أنه تلميذ لمحمد ابن الحنفية، وقيل أنه أبو عمرة مولى بجيلة كان يحرس المختار الثقفي. وقد شهدوا له بأن محمد بن الحنفية سمح بأن يدعو المختار باسمه، والشهرستاني في الملل والنحل يعد اتباع المختار فرقة كانت غير الكيسانية، ولكنه يقول في المختار: صار شيعيًّا كيسانيًا، فكأن المختار اتبع نحلة الشيعة الكيسانية.

الشهرستاني: كثير العلم غزير المعرفة، رواد الفكر، مصيب النظر في العواقب، وقد أخبره أبوه أمير المؤمنين علي ﷺ أخبار الملاحم» ولكن أعلن محمد بن الحنفية البراءة من المختار على الملأ من الأمة وعلى مشهد من العامة، إذ بلغته أوهامه وأكاذيبه، وعرف خبيء نياته، ومع تلك البراءة فقد تبع المختار هذا بعض الشيعة، وأخذ هو يتكهن بينهم، ويسجع سجعا يشبه سجع الكهان، حتى رُوي أنه كان يقول: «أما ورب البحار، والنخيل والأشجار، والمهام والقفار، والملائكة الأبرار، لأقتلن كل جبار، بكل لدن خطار ومهند بتار.. حتى إذا أقمت عمود الدين، ورأبت شعب صدع المسلمين، وشفيت غليل صدور المؤمنين، لم يكبر على زوال الدنيا، ولم أحفل بالموت إذا أتى».

وقد أخذ المختار في محاربة أعداء العلويين، وأكثر من القتل الذريع فيهم، ولم يعلم أن أحدًا اشترك في قتل الحسين إلا أسكن نأمته، فحببه ذلك في نفوس الشيعة فالتفوا حوله، وأحاطوا به، وقاتلوا معه، ولكنه هُزِمَ في قتال مصعب بن الزبير وقتله جيش مصعب.

٦٥ - (أ) وعقيدة الكيسانية لا تقوم على ألوهية الأئمة كالسبئية الذين يعتقدون حلول الجزء في الإنسان كما بيّنا، بل تقوم على أساس أن الإمام شخص مقدس، ويبذلون له الطاعة، ويثقون بعلمه ثقة مطلقة، ويعتقدون فيه العصمة من الخطأ، لأنه رمز للعلم الإلهي.

(ب) ويدينون كالسبئية برجعة الإمام وهو في نظرهم، بعد علي والحسن والحسين، محمد بن الحنفية، ويقول بعضهم إنه مات وسيرجع، وبعضهم، وهم الأكثرون، يعتقدون أنه لم يمت، بل هو بجبل رضوى عنده عسل وماء، وقد كان من هؤلاء كُثير عزة إذ يقول:

ألا إنّ الأئمّة من قريش	ولاة الحقَ أربعة سواءُ
عليٌ والثّلاثة من بنيهِ	هم الأسْباطُ ليس لهم خفاءُ
فَسبطُ سِبطِ إيمان و بِرٍ	وسبط غَيّبته كرْبلاَء
وسِبْط لا يَذُوق الموتَ حتى	يَقُودَ الخيلَ يَقدمها اللّواء
تَغيْب لا يُرى عنهم زمانًا	برَضْوى عنده عَسَل وماء

(جـ) ويعتقدون البداء، وهو أن الله سبحانه وتعالى يغير ما يريد تبعا لتغير علمه وأنه يأمر بالشيء ثم يأمر بخلافه. وقد قال الشهرستاني: وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء، لأنه كان يدعي علم ما يحدث من الأحوال إما بوحي يوحى إليه، وإما برسالة من قبل الإمام، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء، وحدوث حادثة، فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على دعواه، وإن لم يوافق قال: قد بدا لربكم.

ويعتقدون أيضًا تناسخ الأرواح، وهو خروج الروح من جسد وحلولها في جسد آخر، وقد ثبت أن هذه الفكرة مأخوذة من الفلسفة الهندية القديمة.

(د) وكانوا يقولون: «إن لكل شيء ظاهرًا وباطنًا، ولكل شخص روحًا، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة، والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في شخص الإنسان، وهو العلم الذي آثر عليّ رضي الله عنه به ابنه محمد بن الحنفية، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقًا»[1].

وتري من هذا الذي ذكرناه، وهو بعض مخاريقهم، أنهم جانبوا مبادئ الإسلام، وبعدوا عن روحه، ورفعوا الأئمة إلى مراتب النبيين، وكأنهم اعتقدوا أن رسالة النبي ﷺ ما انتهت بموته، بل بقيت في بيته من بعده.

٦٦ - الزيدية: هذه الفرقة هي أقرب فرق الشيعة إلى الجماعة الإسلامية، وهي لم تغل في معتقداتها. ولم يكفر الأكثرون منها أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ الأولين، ولم ترفع الأئمة إلى مرتبة الإله، ولا إلى مرتبة النبيين.

وإمامها زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنه، خرج على هشام بن عبد الملك بالكوفة فقتل وصلب بكناسة الكوفة. وقوام مذهبه (وهو مذهب هذه الفرقة إلى أن عراها التغيير):

(أ) أن الإمام منصوص عليه بالوصف لا بالاسم، وأوصاف الإمام التي قالوا إنه لابد من وجودها حتى يكون إماما يبايعه الناس هو كونه فاطميًا، ورعًا عالماً سخيًا، يخرج داعيًا الناس لنفسه. وقد خالفه في شرط الخروج كثير من الشيعة، وناقشه في ذلك أخوه محمد الباقر، وقال له: على قضية مذهبك، والدك ليس بإمام، فإنه ما خرج ولا تعرض للخروج.

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني.

(ب) أنه تجوز إمـامة المفضـول، فكأن هذه الصفات عندهم للإمـام الأفضل الكامل، وهو بها أولى من غيـره، فإن اختار أولو الحل والعقد في الأمـة إمامًا لم يستوف بعـض هذه الصفات، وبايعوه، صحـت إمامته ولزمت بيعـته، وبنوا على ذلك الأصل صحة إمامـة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهمـا، وعدم تكفير الصحابة ببيعتهـما، فكان زيد يرى أن علي بن أبي طالب أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية رعوها، من تسكين ثائرة الفتنة، وتطيـيب قلوب العامة، فإن عـهد الحروب التي جرت في أيام النـبوة كان قريبا، وسيف أمير المؤمنين علي رضي الله عنه من دماء المشركين لم يجف، والضغائن في صدور القوم من طلب الثـأر كما هي، فما كـانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتـودد والتـقـدم بالسن، والسـبق في الإسلام، والقـرب من رسـول الله ﷺ[1]. وقد خذل زيداً أكثـر الشيعة لقوله بذلك الأصل، قال البـغدادي في كتابه الفرق بين الفرق: لما استحر القتـال بينه (زيد) وبين يوسف بن عمرو الثقفي. قالوا إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا رأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدك علي بن أبي طالب. فقال زيد: إني لا أقـول فيهما إلا خـيراً، وإنما خرجت على بني أمية الذين قـتلوا جدي الحسين، وأغاروا على المدينة يـوم الحرة، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار. ففارقوه عند ذلك.

(جـ) ومن مذهب الزيدية جواز خروج إمـامين في قطرين مختلفين، بحيث يكون كل واحد منهما إماما في قطره الذي خرج فيه ما دام متحليًا بالأوصاف التي بيناها، ويفـهم من هذا أنهم لا يجـوزون قيـام إمامين في قطر واحـد؛ لأن ذلك يستدعي أن يبايع الناس الإمامين، وذلك منهي عنه بصريح الأثر.

(د) وقد كان الزيديون يعتقدون أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ما لم يتب توبة نصوحًا، وهم قـد اقتبسوا ذلك من المعتـزلة الذين يقولون هذه المقالة، وذلك لأن زيداً رحمه الله كان ينتحـل نحلة المعتزلة، إذ أنه كان ذا صلة بواصل بن عطاء شيـخهم، وأخـذ عنه آراءها في الأصول، ورُوي أن ذلـك كان من أسبـاب بغض سائر الشـيعة لـه، إذ أن واصلاً كان يرى: أن علي بن أبي طالب فـي حروبه التي

(١) الملل والنحل للشهرستاني.

جرت بينه وبين أصحاب الجمل، وأهل الشام ما كان على الصواب بيقين، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه[1] وذلك أمر لا يرضي الشيعة، ولما قتل زيد بايع الزيديون ابنه يحيى، ثم قتل هو أيضًا، ثم بويع بعد يحيى محمد الإمام وإبراهيم الإمام فقتلهما أبو جعفر المنصور، ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك، ومالوا عن القول بإمامة المفضول، ثم أخذوا يطعنون في الصحابة كسائر الشيعة، فذهبت عنهم بذلك أولى خصائصهم.

٦٧ - **الإمامية**: (أ) وهم القائلون بأن إمامة علي ثبتت بالنص عليه بالذات من النبي ﷺ نصا ظاهرا ويقينا صادقا من غير تعريض بالوصف، بل إشارة بالعين، وعليّ نص على من بعده، وهكذا كل إمام، قالوا: وما كان في الدين أمر أهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقته على فراغ قلب من أمر الأمة، فإنه إذ بعث لرفع الخلاف، وتقرير الوفاق، لا يجوز أن يفارق الأمة ويتركها هملاً، يرى كل واحد منهم رأيًا، ويسلك كل واحد منها طريقًا لا يوافقه عليه غيره، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه، وينص على واحد هو الموثوق به، والمعول عليه[2] ويستدلون على تعيين على رضي الله عنه بالذات ببعض آثار عن النبي ﷺ يدعون صدقها وصحة سندها مثل: «**مَنْ كُنْت مَوْلاَهُ فَعَلِيٌّ مَوْلاهُ - اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالاَهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ**» ومثل: «**أَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ**». وغير ذلك من الآثار التي يدعون صحتها، ويشك علماء الحديث من الجماعة في صدقها، ويستدلون أيضًا باستنباطات من أمور كلف النبي عليًا القيام بها، وكلف غيره أخرى، فيستنبطون مثلاً من تكليف النبي عليًا قراءة سورة براءة دون أبي بكر أنه أولى بالخلافة، ويستنبطون من إرسال أبي بكر وعمر في بعث أسامة مؤمرًا عليهما بجدارة على بالخلافة دونهم، لأنه ما أمر عليه قط، وهكذا استدلالاتهم وهي كثيرة من هذا النوع. وقد اتفق الإمامية على خلافة الحسين بعد علي، واختلفوا بعد ذلك في سوق الإمامة، ولم يتفقوا على رأي واحد، بل انقسموا فرقا عدها بعضهم نيفًا وسبعين، وأعظمها فرقتان: الاثنا عشرية، والإسماعيلية.

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني. وتلك الرواية محل نظر. لأن المعروف في تاريخ المعتزلة أنهم الشيعة المعتدلة، وكثير من الشيعة يذهبون في العقائد مذهب المعتزلة.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني.

الاثنا عشرية: أما الأولون فيرون أن الخلافة بعد الحسين لعلي زين العابدين، ثم لمحمد الباقر بن زين العابدين، ثم لجعفر الصادق بن محمد الباقر، ثم لابنه موسى الكاظم، ثم لعلي الرضا، ثم لمحمد الجواد، ثم لعلي الهادي، ثم للحسن العسكري، ثم لمحمد ابنه وهو الإمام الثاني عشر، ويقولون إنه دخل سردابًا في دار أبيه بـ «سر من رأى» وأمه تنظر إليه، ولم يعد بعد، ثم اختلفوا في سنه فقيل كانت سنه إذ ذاك أربع سنوات، وقيل ثماني سنوات، وكذلك اختلفوا في حكمه، فقال بعضهم إنه كان في هذه السن عالمًا بما يجب أن يعلمه الإمام، وإن طاعته كانت واجبة. وقال آخرون: كان الحكم لعلماء مذهبه، حتى بلغ فوجبت طاعته.

٦٨ - **الإسماعيلية**: وهي طائفة من الشيعة الإمامية انتسبت إلى إسماعيل ابن جعفر، ويسمون أيضًا الباطنية، لقولهم بالإمام الباطن. تقول هذه الطائفة: إن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه إسماعيل بنص من أبيه. وفائدة النص، وإن كان قد مات قبل أبيه، إنما هو بقاء الإمامة في عقبه، ثم انتقلت الإمامة من إسماعيل إلى محمد المكتوم، وهو أول الأئمة المستورين، وبعده محمد المكتوم ابنه جعفر المصدق، وبعده ابنه محمد الحبيب، وهو آخر المستورين، وبعده ابنه عبد الله المهدي الذي ملك المغرب، وملك بعده بنوه مصر، وهم الفاطميون[1].

وقد اضطهدت تلك الطائفة في أول أمرها فيمن اضطهد، حتى فر معتنقو مذهبها إلى فارس. وهناك خالط المذهب آراء الفرس القديمة وغيرها. وقام فيها رجال ذوو أهواء، يقضون لبانتهم باسم الدين فتوارثوا زعامتها.

وأول ناشري دعوتها رجل يقال له ديصان، أخذها عن عبد الله القداح، ونشرها في بلاد فارس، ثم بدا له أن ينشرها في قلب الدولة العباسية، فجاء إلى البصرة، ودعا الناس سرا، وجذب إليه رجلاً من وجهاء اليمن كان يزور مقابر أهل البيت، فاتفقا على بث الدعوة لآل البيت في اليمن، ونفذا ما دبرا، ثم أرسل القداح رجلين إلى المغرب لسهولة انقيادها للدعاة، وقال لهما: احرثا الأرض حتى يأتي صاحب البذر، ثم سال سيل الدعوة الشيعية في بلاد المغرب، حتى أخذ الفاطميون ملك الأغالبة في إقريقية، ثم اقتطعوا من الخليفة العباسي على ما هو معلوم في التاريخ.

---

(١) مقدمة ابن خلدون.

ب - الخوارج

٦٩ - هم أشد الفرق الإسلامية دفاعًا عن اعتقادهم، وحماسة لأفكارهم، وشدة تدينهم في الجملة، واندفاعًا وتهورًا فيما يدعون إليه وما يفكرون فيه، وهم في اندفاعهم وتهورهم يستمسكون بألفاظ قد أخذوا بظواهرها، وظنوها دينًا مقدسًا، لا يحيد عنه مؤمن، ولا يخالف سبيله إلا من مالت به نفسه إلى البهتان، ودفعته إلى العصيان، استرعت ألبابهم كلمة «لا حكم إلا لله» فاتخذوها دينًا ينادون به في وجوه مخالفيهم، ويقطعون به كل حديث، فكانوا كلما رأوا عليًا يتكلم قذفوه بهذه الكلمة، وقد رُوي أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال في شأنهم عندما قالوها وكرروا قولها: «كلمة حق يراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله. وإنه لابد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل. ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتؤمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح برٌ ويستراح من فاجر». وقد استهوتهم فكرة البراءة من عثمان وعلي، والحكام الظالمين، حتى احتلت أفهامهم واستولت على مداركهم، استيلاءً تامًا، وسدت عليهم كل طريق للوصول إلى الحق، فمن تبرأ من عثمان وعلي وطلحة والزبير والظالمين من بني أمية سلكوه في جمعهم، وتسامحوا معه في مبادئ أخرى من مبادئهم، وربما كانت أشد أثرًا، والخلاف فيها يبعده عنهم أكثر من الخلاف في هذا التبرؤ. خرج ابن الزبير على الأمويين، فناصروه ووعدوه بالبقاء على نصرته والقتال في صفه. ولما علموا أنه لا يتبرأ من أبيه وطلحة وعلي وعثمان نابذوه وفارقوه.

ولما ناقش عمر بن عبد العزيز شوذبًا الخارجي كان محز الخلاف، ومفصل المناقشة وهو التبرؤ من أهل بيته الظالمين. مع إقرار الخوارج أنه خالفهم. ومنع استمرار ظلمهم، ورد إلى الناس مظالمهم، ولكن استحوذت عليهم فكرة التبرؤ فكانت الحائل بينهم وبين الدخول في غمار الجماعة الإسلامية.

٧٠ - وإنهم ليشبهون في استحواذ الألفاظ البراقة على نفوسهم واستيلائها على مداركهم - اليعقوبيين الذي ارتكبوا أقسى الفظائع في الثورة الفرنسية، فقد استولت على هؤلاء ألفاظ الحرية والمساواة والإخاء، وباسمها قتلوا الناس وأهرقوا الدماء. وأولئك استولت عليهم ألفاظ الإيمان، ولا حكم إلا لله، والتبرؤ

من الظالمين، وباسمها أباحوا دماء المسلمين وخضبوا البلاد الإسلامية بالدماء، وشنوا الغارة في كل مكان. ويظهر أن الحماسة التي امتازوا بها كانت هي الوحدة الجامعة بينهم وبين اليعقوبيين، وما صدر عن الفريقين من أعمال متشابهة ما كان إلا لهذه الحماسة وقوة العاطفة، قال العلامة جوستاف لوبون في وصف اليعقوبيين في كتابه الثورة الفرنسية: وتوجد النفسية اليعقوبية خاصة عند ذوي الأخلاق المتحمسة الضيقة، وتتضمن هذه النفسية فكرًا قاصرًا عنيدًا يجعل اليعقوبي كثير السذاجة، ولما كان لهذا لا يدرك من الأمور إلا علائقها الظاهرية، فإنه يظن أن ما يتولد في روحه من الصور الوهمية حقائق، ويفوته ارتباط الحوادث بعضها ببعض، وما ينشأ عن ذلك من النتائج، ولا يحوم بصره عن خياله أبدًا، إذن فاليعقوبي لا يقترف الآثام لتقدم منطقه العقلي، إذ لا يملك منه إلا قليلاً، وإنما يسير مستيقنا، وعقله الضعيف يخدم اندفاعاته حيث يتردد ذو المدارك السامية فيقف. وإن هذا الوصف البديع لليعقوبيين هو وصف كامل صحيح لأكثر نواحي الخوارج النفسية. وسترى فيما يلي من الحوادث والمناقشات ما يؤيد ذلك، ويثبت صحته.

٧١ - ولم تكن الحماسة والتمسك بظواهر الألفاظ فقط هي الصفات الواضحة في الخوارج، به هناك صفات أخرى، منها حب الفداء والرغبة في الموت والاستهداف للمخاطر من غير داع قوي يدفع إلى ذلك، وربما كان منشأ ذلك هوسًا عند بعضهم واضطرابًا في أعصابهم، لا مجرد الشجاعة والتمسك بالمذهب فقط وإنهم ليشبهون في ذلك النصارى الذين كانوا تحت حكم العرب في الأندلس. فقد أصاب فريقا منهم هوس جعلهم يقدمون على أسباب الموت بسبب عصبية جامحة، وفكرة سائدة. اقرأ ما كتبه الكونت هنري دي كاستري في وصفهم، إنك سترى وصفًا ينطبق في كثير من النواحي على الخوارج. فقد قال: أراد كل واحد (من هؤلاء النصارى) أن يذهب إلى مجلس القضاء ليسب محمدا ويموت، فتقاطروا عليه أفواجا، حتى تعب الحجاب من ردهم، وكان القاضي يصم الآذان كيلا يحكم عليهم بالإعدام، والمسلمون مشفقون على هؤلاء المساكين ويظنونهم من المجانين. ولقد كان من الخوارج من يقاطع عليًّا في خطبته، بل من يقاطعه في صلاته، ومن يتحدى المسلمين محتسبًا لله في ذلك ظانًّا أنه قربة يتقرب

بها إليه، ولما قتلوا عبد الله بن خباب بن الأرت، وبقروا بطن جاريته قال لهم علي: ادفعوا إلينا قتلته. قالوا: كلنا قتلته، فقاتلهم علي حتى كاد يبيدهم، ولم يمنع ذلك بقيتهم من أن يسيروا في طريقهم، موغلين في الدعوة إليها والحماسة لها، فبينهم وبين أولئك النصارى شبه قريب من هذه الناحية.

فالإخلاص للإسلام كان صفات كثيرين منهم، وإن كان معه هوس بفكرة فيه، والتأثر بناحية واحدة من نواحيه، يُروى أن عليًا رضي الله عنه أرسل إليهم ابن عباس يناقشهم، فلما وصل إليهم رحبوا به وأكرموه فرأي منهم جباهًا قرحة لطول السجود، وأيديا كثفنات الإبل عليهم قمص مرحضة[1]. فإخلاصهم لدينهم في الجملة أمر لا موضع فيه لارتياب، ولكنه إخلاص قد عراه ضلال في فهم الدين، وإدراك لبه ومرماه، فالمسلم المخالف لهم لا عصمة لدمه، بينما الذمي دمه معصوم. قال أبو عباس المبرد في الكامل: من طريف أخبارهم أنهم أصابوا مسلمًا ونصرانيًا، فقتلوا المسلم، وأوصوا بالنصراني، وقالوا: احفظوا ذمة نبيكم.. لقيهم عبد الله بن خباب وفي عنقه مصحف، ومعه امرأته وهي حامل، فقالوا: إن الذي في عنقك ليأمرنا أن نقتلك.. قالوا: فما تقول في أبي بكر وعمر؟ فأثنى خيرًا، وقالوا: فما قولك في علي قَبَلَ التحكيم؟ قال: أقول إن عليًا أعلم بكتاب الله منكم، وأشد توقيًا على دينه وأنفذ بصيرة.. قالوا: إنك لست تتبع الهدى، وإنما تتبع الرجال على أسمائهم. ثم قربوه إلى شاطئ النهر، فذبحوه.. وساموا رجلاً نصرانيًا بنخلة له فقال: هي لكم. فقالوا: والله ما كنا لنأخذها إلا بثمن، قال: ما أعجب هذا. أتقتلون مثل عبد الله بن خباب، ولا تقبلون منا ثمن نخلة؟

٧٢ - ولماذا كان التعصب للفكرة، والهوس لها والتشدد فيها مع الخشونة في الدفاع والتهور في الدعوة إليها وحمل الناس عليها بقوة السيف، والعنف والقسوة بدرجة لا رفق فيها، وبحال لا تتفق مع سماحة هذا الدين؟ السبب في ذلك فيما أعتقد أن الخوارج كان أكثرهم من عرب البادية، وقليل منهم كان من عرب القرى، وهؤلاء كانوا في فقر مدقع، وشدة بلاء قبيل الإسلام، ولما جاء الإسلام ولم تزد حالتهم المادية حسنًا؛ لأن كثيرين منهم استمروا في باديتهم بلأوائها وصعوبة الحياة فيها، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة في

---

(١) الكامل للمبرد ص١٤٣ جـ٢.

التفكير وضيق في التصور، وبعد عن العلوم، فتكون في مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة، لضيق نطاق العقول، ومتهورة مندفعة وزاهدة؛ لأنها لم تجد. والنفس التي لا تجد إذا عمرها إيمان، ومس وجدانها اعتقاد صحيح، انصرفت عن الطموح إلى شهوات الدنيا، وملاذ هذه الحياة، واتجهت إلى الحياة الأخرى وإلى نعيمها والرغبة في التمتع بملاذها، والابتعاد عما يؤدي إلى جحيمها وشقائها، ولقد كانت معيشتهم دافعة لهم على الخشونة والقسوة والعنف، إذ النفس صورة لما تألف وترى، ولو أنهم عاشوا عيشة رافهة فاكهة بنوع من النعيم لألان ذلك من صلابتهم ورطب من شدتهم، ونهنه من حدتهم، ويُروى أن زياد ابن أبيه بلغه عن رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه يرى رأي الخوارج فدعاه، فولاه ورزقه أربعة آلاف درهم في كل شهر، وجعل عمالته في كل سنة مائة ألف، فكان أبو الخير يقول: ما رأيت شيئًا خيرا من لزوم الطاعة، والتقلب بين أظهر الجماعة. فلم يزل واليًا حتى أنكر منه زياد شيئًا فتنمر لزياد، فحبسه، فلم يخرج من حبسه حتى مات. انظر إلى النعمة كيف ألانت من طباعه، وهذبت نفسه، وجعلته سمحًا رقيقًا بعد أن كان متعصبًا عنيفًا.

٧٣ - ونحن إن وصفنا أكثر الخوارج بالإخلاص في خروجهم على عليٍّ والأمويين من بعده، لا ننكر أن هناك غير العقيدة أمورًا أخرى حفزتهم على الخروج: من أعظمها وضوحًا أنهم كانوا يحسدون قريشًا على استيلائهم على الخلافة، واستبدادهم بالأمر دون الناس، والدليل على ذلك أن أكثرهم من القبائل الربعية التي كانت بينها وبين القبائل المضرية الإحن الجاهلية والعداوات القديمة التي خفف الإسلام حدتها، ولم يذهب بكل قوتها، بل بقيت منها آثار غير قليلة مستمكنة في القلوب متغلغلة في النفوس، وقد تظهر في الآراء والمذاهب من حيث لا يشعر المعتنق للمذهب، والآخذ بالرأي، وإن الإنسان قد يسيطر على نفسه هوى يدفعه إلى فكرة معينة، ويخيل إليه أن الإخلاص رائده، والعقل وحده يهديه، وهذا أمر واضح في الأمور التي تجري في الحياة في كل ظواهرها، فالإنسان ينفر من كل فكرة اقترنت بما يؤلمه، وإذا كان ذلك كذلك، فلابد أن نتصور أن الخوارج وأكثرهم ربعيون رأوا الخلفاء قوما مضريين، فنفروا من حكمهم، واتجه تفكيرهم إلى آراء في الخلافة نشأت تحت ظل ذلك النفور من حيث لا يشعرون وظنوا أنه محض الدين، ولب اليقين، وأنه لا دافع لهم إلا

الإخلاص لدينهم، والتوجه لربهم، وليس بمانع لدينا أن يكون الإخلاص في طلب الدين عند بعضهم لا تشوبه شائبة، ولم يختلط به أي درن من غرض أو عارض من سوء، وأن يكون هو الذي دفع بعضهم إلى الخروج، والله أعلم بما تخفي الصدور.

٧٤ - والخوارج كما رأيت أكثرهم من العرب، والموالي كانوا فيهم عدداً قليلاً، مع أن آراءهم في الخلافة من شأنها أن تجعل للموالي الحق في أن يكونوا خلفاء، وعندما تتوافر في أحدهم شروطها، إذ الخوارج لا يقصرون الخلافة على بيت من بيوت العرب، ولا على قبيل من قبيلهم، بل لا يقرونها على جنس من الأجناس، أو فريق من الناس، والسبب في نفور الموالي من مذهبهم أنهم هم كانوا ينفرون من الموالي، ويتعصبون ضدهم، وقد روى ابن أبي الحديد: أن رجلاً من الموالي خطب امرأة خارجية، فقالوا لها: فضحتينا، وربما لو تركوا تلك العصبية لتبعهم كثيرون من الموالي. ومع أن الموالي في الخوارج كانوا عدداً قليلاً نرى لهم أثرًا في بعض فرقهم، فاليزيدية[1] ادعوا أن الله سبحانه وتعالى يبعث رسولاً من العجم ينزل عليه كتابًا ينسخ بشرعه الشريعة المحمدية. والميمونية[2] أباحوا نكاح بنات الأولاد[3] وبنات أولاد الإخوة، وبنات أولاد الأخوات[4] وهذه كما نرى مبادئ واضح فيها أنها تفكير فارسي، إذ الفرس المجوس هم الذين يحنون إلى نبي من فارس، وهم الذين يبيحون الأنكحة السابقة.

٧٥ - من الكلام السابق عرفنا عقلية الخوارج ونفسيتهم وقبائلهم، والحق أن آراءهم مظهر واضح لتفكيرهم وسذاجة عقولهم ونظراتهم السطحية، ونقمتهم على قريش، وكل القبائل المضرية.

(أ) وأول آرائهم، وأحكمها وأشدها أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين، لا يقوم به فريق دون فريق، ولا جمع دون جمع، ويستمر خليفة ما دام قائمًا بالعدل، مقيمًا للشرع، مبتعداً عن الخطأ والزيغ، فإن حاد وجب عزله أو قتله.

---

(١) أتباع يزيد أبي أنيسة الخارجي.

(٢) أتباع ميمون العجردي. وذلك لأنهم لما انفصلوا عن النجدات أقاموا بسجستان فسرت إليهم الآراء الفارسية.

(٣ و ٤) الفرق بين الفرق للبغدادي.

(ب) ولا يرون أن بيتًا من بيوت العرب اختص بأنه يكون الخليفة منه، فليست الخلافة في قريش كما يقول غيرهم، وليست لعربي دون أعجمي، والجميع فيها سواء، بل يفضلون أن يكون الخليفة غير قرشي ليسهل عزله أو قتله إن خالف الشرع وحاد عن الحق، وجانبه الصواب، إذ لا تكون له عصبية تحميه، ولا عشيرة تؤويه، ولا ظل غير ظل الله يستظل به، وعلى هذا الأساس اختار أوائلهم عبد الله ابن وهب الراسبي، وأمروه عليهم، وسموه أمير المؤمنين، وليس بقرشي، وكان ذلك المبدأ جديرا بأن يغري جماهير المسلمين باعتناق مذهبهم، ولكن ازدراءهم للموالي واستباحتهم لدماء المسلمين وسبيهم للنساء والذرية، وطعنهم في إيمان علي وكثير من آل البيت، كل هذا حال بينهم وبين قلوب الناس أن تصغي إليهم.

(جـ) ولا ننسى أن نذكر هنا أن النجدات من الخوارج يرون أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقاموه جاز، فإقامة الإمام في نظرهم ليست واجبة بإيجاب الشرع، بل جائزة إن اقتضتها المصلحة، ودعت إليها الحاجة.

(د) ويرى الخوارج تكفير أهل الذنوب ولم يفرقوا بين ذنب يرتكب عن قصد السوء، ونية للإثم، وخطأ في الرأي والاجتهاد يؤدي إلى مخالفة وجه الصواب، ولذا كفروا عليًا بالتحكيم، مع أنه لم يقدم عليه مختاراً، ولو سلم أنه اختاره، فالأمر لا يعدو أن يكون مجتهدًا أخطأ ولم يصب، إن كان التحكيم ليس من الصواب فلجاجتهم في تكفيره ﷺ دليل على أنهم يرون الخطأ في الاجتهاد يخرج عن الدين، ويفسد اليقين، كذلك كان عندهم شأن طلحة والزبير وعثمان وغيرهم من علية الصحابة الذين خالفوهم في جزئية من الجزئيات، فكفروهم للاجتهاد في زعمهم، وقد ساق ابن أبي الحديد أدلتهم التي تمسكوا بها في تكفير الذنب، ورد عليها، ولا يهمنا وجه الرد، وإنما يهمنا ذكر بعض الأدلة لنعرف منهم وجهات نظرهم، وكيف كانوا يفكرون، وسنري أن تفكيرهم كان سطحيًا، لا يتعمقون في بحث، ولا يتقصون أطراف موضوع.

وهذه الأدلة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران]، فجعل تارك الحج كافرا، وترك الحج كبيرة، فكل مرتكب كبيرة كافر في زعمهم، ومنها قوله تعالى:

﴿...وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة]، وكل مرتكب للذنوب قد حكم بغير ما أنزل الله في زعمهم فهو كافر، ومنها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [آل عمران]. قالوا: والفاسق لا يجوز أن يكون ممن ابيضت وجوههم فوجب أن يكون ممن اسودت وجوههم ووجب أن يسمى كافرًا لقوله تعالى: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾، ومنها قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿٣٩﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿٤٠﴾ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴿٤١﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ ﴿٤٢﴾﴾ [عبس]، والفاسق على وجهه غبرة، فوجب أن يكون من الكفرة. ومنها قوله تعالى: ﴿...وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنعام]، أثبت أن الظالم جاحد، وهذه صفة الكفار(١).

كل هذه الدلائل كما ترى ظواهر نصوص. قد نظروا إليها نظرًا سطحيًا ولم يدركوا مراميها ولا أسرارها، ولم يصيبوا هدفها، وكان عليّ رضي الله عنه يحتج على من عاصروه منهم بالحجج الدامغة، والأدلة القاطعة، ومما قاله ردًا عليهم: «فإن أبيتم إلا أن تزعموا أني أخطأت، وضللت، فلم تضلون عامة أمة محمد ﷺ بضلالي، وتأخذونهم بخطئي، وتكفرونهم بذنوبي، سيوفكم على عواتقكم تضعونها مواضع البرء والسقم، وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب، وقد علمتم أن رسول الله ﷺ رجم الزاني المحصن ثم صلى عليه، ثم ورثه أهله، وقتل القاتل، وورث ميراثه أهله، وقطع يد السارق وجلد الزاني غير المحصن، ثم قسم عليهما الفيء، ونكحا المسلمات، فآخذهم رسول الله ﷺ بذنوبهم، وأقام حق الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله». وفي ذلك الكلام القيم رد مفحم لا يمارون فيه، ولا يستطيعون أن يثيروا حوله غبارًا. ولعله رضي الله عنه عدل عن الاحتجاج بالكتاب إلى الاحتجاج بالعمل الذي كان عليه النبي ﷺ؛ لأن العمل لا يقبل تأويلاً، ولا يُفهم إلا على الوجه الصحيح فلا يتسع لنظراتهم السطحية، وتفكيرهم الذي لا يصيب إلا جانبًا واحدًا، ولا يتجه إلا إلى اتجاه جزئي، وفي الاتجاه الجزئي في فهم العبارات والأساليب ضلال عن مقصدها،

---

(١) ملخص من شرح البلاغة لابن أبي الحديد المجلد الثاني ص ٣٠٧ و ٣٠٨ وارجع إلى الموضوع كاملا فيه.

وبعـد عن مرمـاها، وفي النظرة الكـلية الشـاملة الصـواب، وإدراك الحق من كل جوانبه، فهو رضي الله عنه جادلهم بالعمل، حتى يقطع عليهم كل تأويل، ولكي يبين لهم واضح الحقـيقة من غـير أن يجعل لتلبـيساتهـا الفاسدة أي باب من أبواب الحـيرة والاضطراب.

٧٦ - هذه جملة الآراء التي اعـتنقها أكثـرهم، ولم يتفقوا في غـيرها على مذهب أو رأي أو نظر، بل كـانوا كثيـرى الخلاف، يشـجر بينهم الخلاف لأصـغر الأمور وأقلها، وربما كـان هذا هو السر في كثير من انهـزاماتهم، وكان المهلب بن أبي صفرة الذي كان في العصر الأموي ترسًا للجمـاعة الإسلامية يقيها منهم يتخذ الخلاف بينهم ذريعة لتفريقهم وخضد شوكتهم والفل من حدتهم، وإذا لم يجدهم مختلفين دفع إليهم من يثير الاختلاف بينهم، يحكي ابن أبي الحديد «أن حداداً من الأزارقة كان يعمل نصـالاً مسمومة، فيرمي بهـا أصحاب المهلب، فرفع ذلك إلى المهلب فقال : أنا أكـفيكموه إن شاء الله، فوجه رجلاً من أصـحابه بكتاب وألف درهم إلى عسكر قطـري بن الفجاءة قـائد الخوارج فقال لـه: ألق هذا الكتاب في العسكر والدراهم، واحذر على نفسك، فمضى الرجل، وكان في الكتاب:

أمـا بعد، فـإن نصـالك قد وصلت إليَّ، وقـد وجـهت إليك بألف درهم فاقبضـها وزدنا من النصال. فرفع الكتاب إلى قطري فدعا الحـداد، فقال: ما هذا الكتاب؟ قـال: لا أدري، قال: فـما هذه الدراهم؟ قـال: لا أعلم بها، فـأمر به فقُتل، فجاء عبد ربه الصغير مولى ابن قيس بن ثعلبة فقال: قتلت رجلاً على غير ثقة وتبين؟ وقـال قطري: إن قتل رجل في صـلاح الناس غير مـنكر، وللإمام أن يحكم بما يراه صالحًا، وليس للرعية أن تعترض عليه، فتنكر له عبد ربه في جماعة معه ولـم يفارقوه، وبلغ ذلك الملهب فدس إليـهم رجلاً نصرانيًا جعل له جُـعلاً يرغب في مثله، وقال: إذا رأيت قطريًا فاسجد له، فإذا نهـاك فقل: إنما سجدت لك، فـفعل ذلك النصـراني، فقـال قطري: إنما السجـود لله تعالـى، فقـال: ما سجدت إلا لك. فـقال رجل من الخوارج: إنه قد عـبدك من دون الله، وتلا قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء]، فقال قطري: إن النصارى قد عبدوا عيسى ابن مـريم، فما ضر عيسى ذلك شيئًا،

(١) سورة الأنبياء آية ٩٨.

فقام رجل من الخوارج إلى النصراني فقتله، فأنكر قطري ذلك عليه وأنكر قوم من الخوارج إنكاره، وبلغ المهلب ذلك فوجه إليهم رجلا يسألهم، فأتاهم الرجل: فقال أرأيتم رجلين يخرجان مهاجرين إليكم، فمات أحدهما في الطريق وبلغ الآخر إليكم، فامتحنتموه فلم يجز المحنة: ما تقولون؟ فقال بعضهم: أما الميت فمن أهل الجنة، وأما الذي لم يجز المحنة فكافر حتى يجيز المحنة، وقال قوم آخرون: هما كافران حتى يجيزا المحنة، فكثر الاختلاف، وخرج قطري إلى حدود اصطخر، فأقام شهرا والقوم في خلافهم»[1]. انظر كيف كان ذلك القائد العظيم، يستغل حماستهم، وشدة تعصب كل منهم لرأيه وسذاجة تفكيرهم، وضعف مداركهم، فيؤرث نيران العدواة بينهم ويؤجج لهيب الاختلاف، ليكون بأسهم شديدا بينهم، ويكونوا ضعفاء أمام عدوهم وفي الحق إن مشارات الخلاف بينهم كانت كثيرة، وكثيرا ما كانت من غير باذر لبذور الخلاف بينهم، ولذلك انقسموا إلى فرق كثيرة، ولنتكلم كلمة عن أظهر فرقهم ورءوسهم وهم:

٧٧ - **الأزارقة**: هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفي، أي من بني حنيفة إحدى القبائل الربعية، وكانوا أقوى الخوارج شكيمة، وأكثرهم عددًا، وأعزهم نفرًا، قاتلوا بقيادة نافع قواد الأمويين، وابن الزبير تسعة عشر عامًا، ولما قتل نافع في ميادين القتال جاء من بعده نافع بن عبد الله، ثم ابن الفجاءة وفي عهده ضعف شأنهم، بسبب بغض الناس لهم، لشهرتهم بسفك الدماء، وتألب المسلمين عليهم واختلافهم فيما بينهم، فهزموا في كل مكان، ثم توالت انهزاماتهم من بعده إلى أن انتهى أمرهم، وقد ذهبوا إلى المبادئ العامة التي ذكرناها للخوارج، وزادوا عليها:

(أ) أن مخالفيهم من عامة المسلمين ومن لا يرون رأيهم من الخوارج مشركون، وكذلك قعدة الخوارج مشركون.

(ب) أن أطفال مخالفيهم مشركون مخلدون في النار.

(جـ) إسقاط حد الرجم عن الزاني، إذ ليس في القرآن ذكره، وإسقاط حد قذف المحصنين من الرجال، مع وجوب الحد على قاذفي المحصنات من النساء.

(د) جواز الكبائر والصغائر على الأنبياء[2].

---

(١) شرح نهج البلاغة، المجلد الأول ص٤٠١.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني.

٧٨ - **النجدات**: هم أتباع نجدة بن عويمر الحنفي. وقد خالفوا الأزارقة في تكفير القعدة من الخوارج، واستحلال قتل الأطفال[١] وزادوا عليهم استحلال دماء أهل العهد والذمة، وقد كانوا باليمامة، وقد كانوا مع أبي طالوت الخارجي، ثم بايعوا نجدة سنة ست وستين، فعظم أمره وأمرهم، حتى استولى على البحرين، وعمان، وحضرموت واليمن، والطائف، ثم اختلفوا على نجدة لأمور نقموها عليه، منها أنه أرسل ابنه في جيش، فسبوا نساء وأكلوا من الغنيمة قبل القسمة، فعذرهم. ومنها أنه تولى أصحاب الحدود من أصحابه، وقال: لعل الله تعالى يعفو عنهم، وإن عذبهم ففي غير النار، ثم يدخلهم الجنة، ومنها أنه أرسل جيشا في البحر، وجيشًا في البر، ففضل الذين بعثهم في البر في العطاء.

وقد ترتب على اختلافهم أنهم انقسموا إلى ثلاثة فرق: فرقة ذهبت إلى سجستان مع عطية بن الأسود الحنفي، وفرقة ثاروا مع أبي فديك على نجدة فقتلوه، وفرقة عذرت نجدة في أحداثه، وهم الذين بقي لهم اسم النجدات، وقد بقي أبو فديك بعد نجدة، إلى أن أرسل اليه عبد الملك بن مروان جيشًا هزمه، وبعث برأسه إلى عبد الملك بن مروان، فانتهى أمر هذه الطائفة.

٧٩ - **الصفرية**: أتباع زياد بن الأصفر، وهم في آرائهم أقل تطرفًا من الأزارقة، وأشد من غيرهم، قد خالفوا الأزارقة في مرتكب الكبائر فلم يتفقوا على إشراكه، بل منهم من يرى أن الذنوب التي فيها الحد، لا يتجاوز بمرتكبها الإثم الذي سماه الله به كالسارق، والزاني، ما ليس فيه، فمرتكبه كافر، ومنهم من يقول: إن صاحب الذنب الذي فيه حد لا يكفر حتى يحده الوالي.

ومن الصفرية أبو بلال مرداس، وكان رجلا صالحا زاهدا، خرج في أيام يزيد بن معاوية بناحية البصرة، ولم يتعرض للناس، وكان يأخذ من مال السلطان ما يكفيه إن ظفر به، ولا يريد الحرب فأرسل إليه عبيد الله بن زياد جيشًا قضى عليه. ومنهم عمران بن حطان، وكان شاعرًا زاهدًا، وقد طاف في البلاد الإسلامية فارًّا بنحلته، وقد انتخبه هؤلاء الخوارج إمامًا لهم بعد أبي بلال.

---

(١) وقد علمت مما مضى أن النجدات لا يرون إقامة الإمام واجبًا وجوبًا شرعياً ومما خالف فيه نجدة نافعًا جواز التقية فإنه يجوزها ونافع يمنعها.

٨٠ - **العجاردة**: هم أصحاب عبد الكريم بن عجرد أحد أتباع عطية بن الأسود الحنفي، وهم قريبون جدا من النجدات في أصل نحلتهم، وجملة آرائهم، إذ أنهم يتولون القعدة من الخوارج، إذا عرفوا بالديانة، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضًا، ولا يكون مال المخالف فيئًا إلا إذا قتل صاحبه.

وقد افترقت العجاردة فرقًا كثيرة في أمور: منها ما يتعلق بالقدر وقدرة العبد، ومنها ما يتعلق بأطفال المخالفين، وكان يدفعهم إلى الخلاف مسائل جزئية، فينتهي الأمر إلى الكلام في قضايا عامة تصيرهم فرقًا وأحزابًا، ومن أمثلة ذلك أن رجلاً منهم اسمه شعيب كان مدينًا لآخر اسمه ميمون، فلما تقاضى هذا دينه، قال شعيب: أعطيكه إن شاء الله، فقال ميمون: قد شاء الله تلك الساعة، فقال شعيب: لو كان قد شاء ذلك لم أستطع إلا أن أعطيكه، فقال ميمون: قد أمر الله بذلك، وكل ما أمر به فقد شاءه، وما لم يشأ لم يأمر به، فافترقت العجاردة في ذلك إلى ميمونية وشعيبية. وكتبوا إلى رئيسهم عبد الكريم فقال: إنما نقول ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا نلحق بالله سواه، فادعى كل أن الجواب يؤيده.

ويُروى أن عجرديًا اسمه ثعلبة كانت له بنت فخطبها عجردي آخر، وأرسل إلى أمها يسألها: هل بلغت البنت؟ فإن كانت قد بلغت، ورضيت الإسلام على الشرط الذي تعتبره العجاردة لم يبال كم كان مهرها، فقالت: إنها مسلمة في الولاية سواء أبلغت أم لم تبلغ، فرفع الأمر إلى عبد الكريم، فاختار البراءة من الأطفال وخالفه ثعلبة، وافترقت من العجاردة على ذلك - فرقة هي الثعالبة.

٨١ - **الإباضية**: وهم أتباع عبد الله بن إباض، وهم أكثر الخوارج اعتدالاً، وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية رأيًا وتفكيرًا، فهم أبعد عن الشطط والغلو، وأقرب إلى الاعتدال، وجملة آرائهم:

١ - إن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين، ولا مؤمنين، ويسمونهم كفارا، ويُروى عنهم أنهم قالوا: إنهم كفار نعمة.

٢ - دماء مخالفيهم حرام في السر لا في العلانية، ودارهم دار توحيد إلا معسكر السلطان.

٣ - لا يحل من غنائمهم في الحـرب إلا الخيل، والسلاح وكل ما فـيه قوة في الحروب، ويردون الذهب والفضة إلى أصحابها.

٤ - تجوز شهادة المخـالفين، ومناكحتهم، والتوارث مـعهم. ومن هذا يتبين اعتدالهـم وقربهم من إنصاف المخالفين، ومن أجل ذلك بقـوا إلى اليوم في بعض جهات العالم الإسلامي.

٨٢ - **خـوارج لا يعـدون من المسلمين:** قـام مذهب الخـوارج على الغلو والتشـدد في فهم الدين، فضلوا، وأجـهدوا أنفسهم والمسـلمين بضلالهم، ولكن المسلمين الصادقي الإيمان لم يحكموا بكفـرهم، وإن حكموا بضلالهم. ولذا رُوي أن عليًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أوصى أصحـابه بألا يقاتل أحـد الخوارج من بعـده؛ لأن من طلب الحق فـأخطأه ليس كمن طلـب الباطل فناله. فـعلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كان يعـتبـرهم طالبين للحق، قد جانبوا طريقه، ويعتـبر الأمويين طالبين للباطل، وقد نالوه. ولكن كان في الخوارج فـريق قد ذهبـوا مذاهب ليس في كـتاب الله مـا يؤيدها، بل فيـه ما يناقـضها من غـير أي تأويل. وقـد ذكر البـغدادي في كـتابه (الفَرق بـين الفِرق) طائفتين من الخوارج عدهما خارجتين عن الإسلام. وهما:

١ - **اليزيدية:** أتباع بن يزيد أبي أنيـسة الخارجي وكان إباضـيًا ثم ادعى أنه سبحانه وتعالى يبعث رسولاً من العجم، ينزل عليه كتابًا ينسخ الشريعة المحمدية، وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى.

٢ - **الميمونية:** وهم أتباع ميمون العجردي الذي ذكر آنفًا في مسألة الخلاف في الدين، وقـد أباح نكاح بنات الأولاد، وبنات أولاد الإخوة والأخـوات. وقال في علة ذلك: إن القـرآن لم يذكرهم في المحـرمات، ورُوي عن هؤلاء المـيمونـية أنهم أنكروا سورة يوسف: ولم يعدوها من القرآن لأنها قصة غرام في زعمهم، لا تصلح أن تضاف إليه، فقبحهم الله لسوء ما يعتقدون.

جـ - المعتزلة

نشأتهم:

٨٣ - نشأت هذه الفرقة في العصر الأموي، ولكنها شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحًا طويلاً من الزمان.

كان العراق في عصر الخلفاء الراشدين، والعصر الأموي يسكنه عدة طوائف تنتهي إلى سلائل مختلفة، فبعضهم ينتهي إلى سكان العراق الأقدمين من الكلدان، وبعضهم من الفرس، وبعضهم نصارى، ويهود، وعرب. وقد دخل أكثر هؤلاء في الإسلام، وبعضهم قد فهمه على ضوء المعلومات القديمة التي في رأسه، واصطبغ في نفوسهم بصبغتها، وتكونت عقيدته على طريقتها، وبعضهم أخذ الإسلام من ورده الصافي، ومنهله العذب، وانساغ في نفسه من غير تغيير، ولكن شعوره وأهواءه لم تكن إسلامية خالصة، بل كان فيه ميل إلى القديم، وحنين إليه على غير إرادة، بل على النحو الذي يسميه علماء النفس في العصر الحديث: «العقل الباطن». لذلك لما اشتدت الفتن في عصر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب انبعثت في العراق الأهواء القديمة من مرقدها، وقد استيقظت من سباتها، وهبت من مكامنها مكشوفة من غير ستار، وظهر في العراق وحوله الخوارج والشيعة، وفي وسط هذا المزيج من الآراء، وذلك المضطرب الفسيح من الأهواء ظهرت المعتزلة.

ويختلف العلماء في وقت ظهورها: فبعضهم يرى أنها ابتدأت في قوم من أصحاب علي اعتزلوا السياسة، وانصرفوا إلى العقائد عندما تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية، وفي ذلك يقول أبو الحسين الطرائفي في كتابه (أهل الأهواء والبدع): وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية، وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية، وجميع الناس، وكانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم، ومساجدهم، وقالوا: ننشغل بالعلم والعبادة.

والأكثرون على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء، وقد كان ممن يحضرون مجلس الحسن البصري العلمي، فثارت تلك المسألة التي شغلت الأذهان في ذلك العصر، وهي مسألة مرتكب الكبيرة، فقال واصل مخالفًا الحسن البصري: أقول إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم اعتزل مجلس الحسن، واتخذ له مجلسًا آخر في المسجد.

ومن هذا تعرف لماذا سُمّي هو وأصحابه المعتزلة، ولكن بعض المستشرقين يرى أنهم سموا المعتزلة لأنهم كانوا رجالاً أتقياء متقشفين، ضاربي الصفح عن ملاذ الحياة، وكلمة معتزلة تدل على أن المتصفين بها زاهدون في الدنيا.

وفي الحق أنه ليس كل المتسبين إلى هذه الفرقة كما نعتهم، بل منهم المتهمون بالمعاصي، ومنهم المتقون، فمنهم الأبرار ومنهم الفجار.

٨٣ - مذهب المعتزلة: قال أبو الحسن الخياط في كتابه الانتصار: «ليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي، هذه هي الأصول الجامعة لمذهب المعتزلة، فكل من يتحيف طريقها، ويسلك غير سبيلها ليس منهم، لا يتحملون إثمه، ولا تلقى عليهم تبعة قوله، ولنتكلم في كل أصل من هذه الأصول، بكلمة موجزة:

(أ) فأما التوحيد فهو لب مذهبهم، وأس نحلتهم، ويرون فيه كما قال الأشعري عنهم في كتابه مقالات الإسلاميين: «إن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة، ولا لحم ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم، ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذي حرارة ولا رطوبة، ولا يبوسة ولا طول ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض، ولا بذي أبعاض وأجزاء، ولا جوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال، وتصور بالوهم فغير مشبه له، ولم يزل أولاً سابقًا، متقدمًا للمحدثات، موجودًا قبل المخلوقات، ولم يزل عالمًا قادرًا حيًا، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء، لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وإنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ، وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سابق، وليس خلق

شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر، ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، وليس بذي غاية فيتناهي، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصحابة والأبناء» ا هـ قوله.

وقد بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة، وأن الصفات ليست شيئًا غير الذات[1]. وإلا تعدد القدماء في نظرهم، وبنوا على ذلك أيضًا أن القرآن مخلوق لله سبحانه، لنفيهم عنه سبحانه صفة الكلام.

(ب) وأما العدل، فقد بيّن معناه المسعودي في مروج الذهب، فقال: «هو أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به، ونهوا عنه، بالقدرة التي جعلها الله لهم، وركبها فيهم، وإنه لم يأمر إلا بما أراد، ولم ينه إلا عما كره، وإنه ولي كل حسنة أمر بها[2]، بريء من كل سيئة نهي عنها، لم يكلفهم ما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه، وأن أحدا لا يقدر على قبض ولا بسط، إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها، وهو الملك لها دونهم، يفنيها إذا شاء، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته، ومنعهم اضطراريًّا عن معصيته، ولكان على ذلك قادرًا، ولكنه لا يفعل، إذ كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى» اهـ.

وقد رد بهذا الأصل على الجبرية الذين قالوا: إن العبد في فعله غير مختار، فعدوا ذلك ظلمًا؛ لأنه لا معنى لأمر الشخص بأمر يضطره الآمر إلى مخالفته، ولا لنهيه عن أمر يضطره الناهي إلى فعله، وقد بنوا على ذلك الأصل كما رأيت أن العبد خالق لأفعاله، ولكنهم لاحظوا في ذلك تنزيه الله عن العجز فقالوا: إن هذا بقدرة أودعه الله إياها وخلقها. فهو المعطي المانح، وله القدرة التامة على سلب ما منح، وإنما أعطي ليتم التكليف.

(جـ) وأما الوعد والوعيد فهو أن يجازي من أحسن بالإحسان، ومن أساء بالسوء، لا يغفر لمرتكب الكبائر ما لم يتب.

---

(١) وليس هذا محل إجماع منهم.

(٢) احتجوا على ذلك بظاهر قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ... ﴿٧٩﴾﴾ [النساء].

(د) وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين فـقد بين وجهة نظرهم فيه الشـهرستاني بقوله: «ووجه تـقريره أنه قال (أي واصل بن عطاء) إن الإيمان عبـارة عن خصال خير إذا اجتمعت سُمّي المرءُ مؤمنًا، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا اسـتحق اسم المدح، فلا يُسمى مؤمنًا، وليس هـو بكافر مطلق أيضًا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها ولكنه إذا خرج من الدنيا على كبيـرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدًا فـيها، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان: فـريق في الجنة، وفريق في السعيـر. ولكنه تخفف عنه النار وتكون دركته فوق دركة الكفار»[1] ا هـ.

(هـ) وأما الأمـر بالمعروف والنهي عن المنـكر، فقد قـرروا وجوبهـما على المؤمنين نشـراً لدعـوة الإسـلام: وهداية للضـالين، وإرشـاداً للغـاوين، وكل بما يستطيع، فذو البيان ببيانه وذو السيف بسيفه.

٨٤ - **طريقـتهم في الاستـدلال على عقـائدهم:** كانوا يعـتمـدون في بيان عقائدهم على القضايا العقلية، دون الآثار النقلية، وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدها إلا احترامهم لأوامر الـشرع، كل مسألة من مسائلهم يعرضونهـا على العقل، فما قبله أقروه، وما لم يقبله رفضوه.

وقد سرى إليهم ذلك النحو من البحث العقلي:

(أ) من مقـامهم في العـراق وفارس، وقـد كانت تـتجاوب فيـهمـا أصداء لمدنيات وحضارات قديمة.

(ب) ومن سلائلهم غير العربية فقد كان أكثرهم من الموالي.

(جـ) ولتصديهم للرد على المخالفين.

(د) ولسريان كثير من آراء الفلاسفة الأقدمين إليهم، ولاختلاطهم بكثير من اليهود والنصارى وغيرهم، ممن كانوا حملة هذه الأفكار ونقلتها إلى العربية.

---

(١) والمعتزلة مع اعتقادهم أنه في منزلة بين المنزلتين يرون أنه لا مانع من أن يطلق عليه اسم المسلم تمييزًا له عن الذميين لا مـدحًا وتكريمًا. قـال ابن أبي الحديد وهو من شـيوخهم: «إنا وإن كنا نـذهب إلى أن صاحب الكبيرة لا يسـمي مؤمنًا ولا مسلمًا، فإنه يجـيز أن يطلق عليه هذا اللفظ إذا قصد تمـييزه عن أهل الذمة، وعابدي الأصنام: فـيطلق عليه مع قـرينة حال أو لفظ يخـرجه عن أن يكون مـقصودًا به التـعظيم والثناء والمدح» (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد).

وكان من آثار اعتمادهم على العقل أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلا، وكانوا يقولون: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبيح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح. وقال الجبائي: «كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه وتعالى بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به، والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله سبحانه به فهو حسن للأمر به، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه».

وقد بنوا على هذه الفكرة وجوب الصلاح والأصلح لله، فقد قال جمهورهم: إن الله لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح، فالصلاح واجب له، ولا شيء مما يفعله جلت قدرته إلا وهو صالح، ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح.

٨٥ - **دفاعهم عن الإسلام**: دخل في الإسلام طوائف من المجوس، والصابئة واليهود والنصارى، وغير هؤلاء وأولئك، ورءوسهم ممتلئة بكل ما في هذه الأديان من تعاليم جرت في نفوسهم مجرى الدم في الجسم، وتغلغلت فيها، واستقرت في ثناياها، ففهموا الإسلام على ضوئها، ومنهم من كان يظهر الإيمان خشية السلطان، ويبطن غيره، وأخذوا ينشرون بين المسلمين ما يفسد عليهم دينهم، ويشككهم في عقائدهم، ويدسون بينهم أفكارا وآراء ما أنزل الله بها من سلطان، وقد ظهرت ثمار غرسهم، واستغلظت سوق نيتهم فوجدت فرق هادمة تحمل اسم الإسلام، وهي معاول هدامة، فكان المجسمة، والمشبهة، والزنادقة، وغيرهم، وقد تصدى للدفاع دون هؤلاء فرقة درست المعقول، وفهمت المنقول، فكانت المعتزلة، تجردوا للدفاع عن الدين. وما كانت الأصول الخمسة التي تضافروا على تأييدها، وتآزروا على نصرها، إلا وليدة المناقشات الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين مخالفيهم، والتوحيد الذي اعتقدوه على الشكل الذي أسلفناه كان للرد على المشبهة والمجسمة، والعدل كان للرد على الجهمية، والوعد والوعيد، كان للرد على المرجئة، والمنزلة بين المنزلتين ردوا به على الخوارج الذين كفروا مرتكب الذنب صغيراً أو كبيراً.

وفي عـهد المهـدي ظهر المقنع الخـراسـاني، وكان يقـول بتناسخ الأرواح، واستـغوى طـائفة من الناس وسـاروا إلى ما وراء النهـر، فلاقى المهـدي عناء في التغلب عليه، ولذلك أغرى بالزنادقة، فكان يتتبعهم ليقضي عليهم بسيف السلطان ولكن السيف لا يقضي عـلى رأي، ولا يميت مذهبًا، ولذا شجع المعتـزلة وغيرهم في الرد عليهم، وأخذهم بالحجة، وكشف شبـهاتهم وفضح ضلالاتهم فمضوا في ذلك غير وانين.

٨٦ - مناصرة الخلفـاء للمعـتزلة: ظهر المعـتزلة في العصـر الأموي، فلم يجدوا من الأمـويين معارضة لهم؛ لأنهم لم يثـيروا شغبًـا، ولم يعلنوا حرباً، بل كانوا طائفـة لا عمل لها إلا الفكر وقـرع الحجة بالحـجة، والدليل بالدليل، ووزن الأمور بمقاييسها الصحيحة، لا يتعرضون للسياسة إلا بقدر محدود، وحجتهم فيما يرون بيان لا سنان، وسلاحهم دليل قوي، لا سيف مشهور.

ويحكي المسـعـودي في مروج الذهب: «أن يزيد بـن الوليد كـان يرى رأي المعتزلة ويعتقد بصحة أصولهم الخمسة».

ولما جاءت الدولة العـباسيـة، وكان سـيل الإلحاد والزندقة قـد طم - وجد خلفاؤها في المعتزلة سيفًا مسلولاً على الزنادقة فلم يفلوه، وحربًا شعواء منهم على الإلحاد فلم يخمدوها، حتى جاء المأمـون فشايعهم، وقربهم، ورأى ما بينهم وبين الفقـهاء من خلاف، فكان يعقـد المناظرات بين الفريقين، لينتهـوا إلى رأي واحد، ولكنه سقط سـقطة ما كان لمثـله أن يقع فيهـا، وهي أنه أراد - أو من حوله - أن يحمل الفقهاء والمحدثين على رأي المعتزلة في القرآن بقوة السلطان، وما كانت قوة الحكم لنصـرة الآراء، وحمل الناس على غيـر ما يعـتقدون، وإذا كـان من المحرم الإكراه في الدين فكيف يحل حمل الناس على عقيدة ليس في مـخالفتها كفر، بل تنزيه، فقد حاول أن يحـمل الفقهاء على القول بخلق القرآن، فـأجابه بعضهم إلى رغبـته تقـية ورهبًا، لا إيمانًا واعـتقـادًا. وتحمل آخرون العنت والإهـانة والسجن الطويل، ولم يقولوا غير مـا يعتقدون، واستمرت تلك الفتنة طول خـلافة المعتصم والواثق، لوصـية المأمـون بذلك. وزاد الواثق الإكـراه على نفي الرؤية وهو الرأي الذي يراه المعتزلـة، ولما جاء المتوكل رفع هذه المحنة، وترك الأمور تأخـذ سيرها، والآراء تجري في مجاريها، وللناس فيها ما يختارون.

٨٧ - **منزلة المعتزلة عند معاصريهم**: شن الفقهاء والمحدثون الغارة على المعتزلة، فكان هؤلاء بن عدوين كلاهما أيد قوي: الزنادقة ومن على شاكلتهم من ناحية، والفقهاء والمحدثون من ناحية أخرى، وإنك لترى في مجادلات الفقهاء ومحاورتهم تشنيعًا على المعتزلة، كلما لاحت لهم بارقة، وإذا سمعت الشافعي وابن حنبل وغيرهم يذمون علم الكلام، ومن يأخذ العلم على طريقة المتكلمين فإنما المعتزلة أرادوا بذمهم، وطريقتهم أرادوا بتزييفهم، ولكن ما السر في كراهية الفقهاء لهم، وكلا الفريقين يسعى لنصرة الدين، لا يألو جهدا في تأييده، ولا يدخر وسعا في إقامته؟ يظهر لي أن عدة أمور تضافرت. فأوجدت ذلك العداء، وتعاونت فسببت تلك البغضاء، وهذا بعض منها:

(أ) خالف المعتزلة طريقة السلف الصالح في فهم عقائد الدين الحنيف. كان القرآن هو الورد المورود الذي يلجأ إليه كل من يتعرف صفات الله، وما يجب الإيمان به من العقائد، لا يصدرون عن غيره، ولا يطمئنون لسواه، كانوا يفهمون العقائد من آيات القرآن، وهي بينات، وما اشتبه عليهم حاولوا فهمه بما توحيه أساليب اللغة، وهم بها خبراء، وإن تعذر عليهم فهم شيء توقفوا غير مبتغين فتنة، ولا راغبين في زيغ، ولا سالكين غير سبيل الحق القويم.

وقد كان ذلك ملائمًا للعرب كافيًا لهم؛ لأنهم قوم أميون ليسوا أهل علوم ولا منطق ولا فلسفة، وقد خالف المعتزلة ذلك النهج، وحكموا العقل في كل شيء وجعلوه أساس بحثهم، وساقهم شره عقولهم إلى محاولة اكتناه كل أمر فكان كل ذلك صدمة للفقهاء لم يألفوها، فجردوا عليهم ألسنتهم، وأشاعوا عنهم قالة السوء، وما كان أكثر المعتزلة في الحقيقة إلا كما قال أحد العلماء الأوروبيين: «إنا لم نسمع من المعتزلة صوت المخالفين للدين، ولكن سمعنا صوت الضمير المتدين، الذي يناضل عن كل ما يليق بالله تعالى وعلاقته بعبده».

(ب) قام المعتزلة بمجادلة الزنادقة والثنوية وغيرهم. وكل مجادلة نوع من النزال والمحاربة، والمحارب مأخوذ بطرق محاربه في القتال، مقيد بأسلحته، متعرف لخططه، دارس لمراميه، متقص لغاياته، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثرًا بخصمه، آخذا عنه بعض مناهجه، فالمعتزلة قد تأثروا إلى حد ما بآراء مخالفيهم وأفكارهم، وما أحسن قول نيبرج في ذلك: من نازل عدوًا عظيمًا

في معركة مربوط به، مقيد بشرط القتال، وتقلب أحواله، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته، وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله، كذلك في معركة الأفكار. وفي الجملة فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه، حتى إن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعًا أداهم إلى الإلحاد، فلا غرو بعد ذلك إذا رأيت شذوذًا في آراء بعض المعتزلة لتأثرهم بهذه المجادلة.

(جـ) كانت طريقة المعتزلة في معرفة العقائد عقلية خالصة، لا يعتمدون على نص، اللهم إلا إذا كان موضوع الكلام حكمًا شرعيًا، أو له صلة بحكم شرعي فجل اعتمادهم على العقل كما أسلفنا، وللعقل نزوات، لذلك وقع بعضهم في كثير من الهنات دفعتهم إليها نزعتهم العقلية الخالصة، كقول أبي الهذيل من أئمتهم: إن أهل الجنة غير مختارين، لأنهم لو كانوا مختارين لكانوا مكلفين، والآخرة دار جزاء لا دار تكليف، وفي ذلك شطط عقلي؛ لأن الاختيار لا يستلزم التكليف، وذكر الخياط أنه رجع عن هذا القول.

مثل هذا النوع من الشذوذ الفكري كان يقع من بعضهم، فيسير بين الناس عنهم، ومعه قالة السوء عامة، من غير أن تخص المسيء، قال الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً ... ﴿٢٥﴾﴾ [الأنفال].

(د) خاصم المعتزلة كثيرين من رجال كانت لهم منزلة كبيرة في الأمة ولم ينزعوا كلامهم في خصومتهم، وانظروا إلى قول الجاحظ عن رجال الحديث والفقه: «وأصحاب الحديث والعوام هم الذين يقلدون ولا يحصلون، ولا يتخيرون، والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل، منهي عنه في القرآن..» إلى أن قال: «وأما قول النساك والعباد منا، فعباد الخوارج وحدهم أكثر عددًا من عبادهم على قلة عدد الخوارج في جنب عددهم على أنهم أصحب نية، وأطيب طعمة، وأبعد من التكسب، وأصدق ورعًا، وأقل زيًا، وأدوم طريقة، وأبذل للمهجة، وأقل جمعًا ومنعًا، وأظهر زهدًا وجهدًا» فكان الطعن في مذاهب هؤلاء بمر القول سببًا في نفور الأمة من المعتزلة.

(هـ) كان من خلفاء بني العباس من شايع المعتزلة وناصرهم، واعتنق مذاهبهم، وتعصب لها، فأراد أن يحمل الناس على اعتناقها، فآذى الفقهاء والمحدثين، وابتلاهم وأنزل بهم المحنة، فصبروا وصابروا، واستدرت محنتهم

عطف الناس عليهم وسخطهم على من كان سبب البلية، ومن استحل هذه القضية، فرجعت تلك الآلام وبالاً على المعتزلة في سمعتهم؛ لأنهم أصل البلاء وخلطاء الخلفاء والأمراء، صدروا عن رأيهم ونفذوا بتدبيرهم، ومنهم من دافع عن هذا الإرهاق وذلك الاضطهاد، انظر إلى قول الجاحظ في تبرير عمل الخلفاء في امتحانهم الفقهاء والمحدثين: وبعد فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة، وليس كشف المتهم من التجسس، ولا امتحان الظنين من هتك الأستار، ولو كان كل كشف هتكا، وكل امتحان تجسسا لكان القاضي أهتك الناس للستر، وأشد الناس تتبعًا لعورة.

إن انهزام الآراء التي تناصرها القوة المادية أمر محتوم؛ لأن القوة المادية رعناء هوجاء من شأنها الشطط، والخروج على الجادة، وكل رأي يعتمد على هذه القوة في تأييده تنعكس عليه الأمور؛ لأن الناس يتظنون في قوة دلائله، إذ لو كان قوياً بالبرهان، ما احتاج في النصرة إلى السلطان.

(و) كان كثيرون من ذوي الإلحاد يجدون في المعتزلة عشًا يفرخون فيه بمفاسدهم وآرائهم، ويلقون فيه دسهم على الإسلام والمسلمين، حتى إذا تبدت أغراضهم أقصاهم المعتزلة عنهم، فابن الراوندي كان يعد منهم، وأبو عيسى الوراق، وأحمد بن حائط، وفضل الحدثي، كانوا ينتمون إليهم، وكل هؤلاء اتهموا بأنهم أحدثوا الأحداث في الإسلام، وأتوا بالمنكرات، وكان منهم من استؤجر من اليهود لإفساد عقيدة المسلمين، وانتماؤهم للمعتزلة أول أمرهم، وإن فصلوا عنهم عند ظهور شنائعهم يجعل رشاشًا مما لطخوا به ينال سمعة المعتزلة وإن أقسموا جهد أيمانهم أنهم منهم براء، فإن الاتهام أسبق إلى الأذهان من البراءة.

٨٨ -- **اتهام الفقهاء والمحدثين لهم:** اشتدت حملة أولئك على المعتزلة فاتهموهم في كل شيء حتى أن الإمام محمد بن الحسن الشيباني أفتى بأن من صلى خلف المعتزلي يعيد صلاته، والإمام أبو يوسف عدهم من الزنادقة، والإمام مالك لم يقبل شهادة من أحدهم، وسرت مقالة السوء إلى ما ينتمي إليهم، حتى اتهموهم بالفسق وانتهاك المحرمات. وفي الحق أن كل خصومة تؤدي إلى الملاحاة لابد أن تؤدي إلى المهاترة، ورمي الخصم خصمه بالحق والباطل، فكثير من التهم التي وجهت إلى المعتزلة لم تصدر عن إنصاف.

بل كان التحيز رائد المتهمين، والتعصب باعثهم، وكل تعصب يسد مسامع الإدراك في ناحية من النواحي، فالمعتزلة فيهم خير كثير، (ولو انتمي إليهم بعض المتهمين في دينهم المأخوذين بإثمهم) إذ أن لهم سابقة الفضل بالدفاع عن الإسلام، فقد تفرق أتباع واصل في الأقطار الإسلامية رادين على أهل الأهواء، وكان عمرو ابن عبيد حربًا على الزنادقة مشبوبة، لا يخمد أوارها، وكان صديقًا لبشار بن برد، فلما علم منه الزندقة سعي في نفيه من بغداد فنفي منها، ولم يعد إلا بعد موت عمرو.

وكان منهم العباد الزهاد، فعمرو بن عبيد هذا[1] يقول فيه الجاحظ (متعصبًا): إن عبادته تفي بعبادة عامة الفقهاء والمحدثين.

وقال الواثق لأحمد بن أبي دؤاد وزيره: لِمَ لَمْ تول أصحابي (المعتزلة) القضاء كما تولى غيرهم: فقال: يا أمير المؤمنين، إن أصحابك يمتنعون عن ذلك، وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم، فأبى أن يقبلها، فذهبت إليه بنفسي وأستأذنت فأبى أن يأذن لي، فدخلت من غير إذن، فسل سيفه في وجهي، وقال: الآن حل لي قتلك، فانصرفت عنه، فكيف أولي القضاء مثله.

ومن الغريب أن جعفرًا هذا حمل إليه بعض أصحابه درهمين فقبلهما، فقيل له: كيف ترد عشرة آلاف درهم وتقبل درهمين؟ فقال: أرباب العشرة أحق بها مني، وأنا أحق بهذين الدرهمين، لحاجتي إليهما، وقد ساقهما الله إلى من غير مسألة، وأغنائي بهما عن الشبهة والحرام.

فهذه نفس قوية تسد كل باب للشبهات اشتبه في مال السلطان، لظنه أنه جمع من غير الطرق المحللة، فرفض العطاء، وقبل الدرهمين حلالاً طيبًا.

من هذا السياق ترى أن المعتزلة كان منهم الزهاد ومنهم المقتصدون، وقليل منهم ساء ما يفعلون.

---

(١) كان المنصور يبالغ في تعظيم عمرو بن عبيد وقيل أنه رثاه بقوله:

صلى الإله عليك من متوسد ... قبرًا مررت به على مران
قبرًا تضمن مؤمنًا متخشعًا ... عبد الإله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا في شبهة ... فصل الحديث بحجة وبيان
ولو إن هذا الدهر أبقى صالحًا ... أبقى لنا عمرًا أبا عثمان

مناظرات المعتزلة وعلم الكلام

٨٩ - تكوّن علم الكلام من مجموع مناظرات المعتزلة مع خصومهم، سواء أكانوا من الرافضة والمجوس والثنوية، وسائر أهل الأهواء أم من رجال الفقه والحديث وغيرهم، فهم مركز الدائرة، وقطب الرحى، شغلوا الأمة الإسلامية بمجادلاتهم ومناظراتهم نحو ثلاثة قرون، ازدحمت فيها بهم مجالس الأمراء والوزراء والعلماء، وتضاربت فيها الآراء، وتناحرت المذاهب وتجاوبت فيها أصداء الفكر الإسلامي، وقد زين بزينة فارسية أو يونانية أو هندية، وقد امتازوا في جدلهم بميزات واختصوا بخصائص جعلت لهم لونًا خاصًا ونحلة خاصة، لا تختلف في جملتها عما دعا إليه الدين، وإن تباينت طرق استنباطها، وتخالفت مقدماتهم الاستنباطية عن مقدمات غيرهم من جماهير الأمة الإسلامية، وأوضح ميزاتهم في الجدل ما يأتي:

١ - مجانبتهم التقليد، ومجافاتهم الاتباع لغيرهم من غير بحث وتنقيب ووزن للأدلة ومقايسة للأمور، الاحترام عندهم للآراء لا للأسماء، وللحقيقة لا للقائل، ولذلك لم يقلد بعضهم بعضا، وقاعدتهم التي يسيرون عليها: كل مكلف مطالب بما يؤديه إليه اجتهاده في أصول الدين، ولعل ذلك هو السبب في افتراقهم إلى فرق كثيرة.

منهم: الواصلية[١]، والهذيلية[٢]، والنظامية[٣]، والحائطية[٤]، والبشرية[٥]، والمعمرية[٦]، والمزدارية[٧]، والثمامية[٨]، والهشامية[٩]، والجاحظية[١٠]، والخياطية[١١]، والجبائية[١٢].

---

(١) أصحاب واصل بن عطاء.
(٢) أصحاب أبي الهذيل العلاف.
(٣) أصحاب النظام.
(٤) أصحاب أحمد بن حائط.
(٥) أصحاب بشر بن المعتمر.
(٦) أصحاب معمر بن زياد.
(٧) أصحاب عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى الملقب بالمزدار.
(٨) أصحاب ثمامة بن أشرس النميرى.
(٩) أصحاب هشام بن عمر الفوطي.
(١٠) أصحاب الجاحظ.
(١١) أصحاب أبي الحسين الخياط.
(١٢) أصحاب الجبائي.

٢ - اعتمادهم على العقل في إثبات العقائد، وقد اتخذوا من القرآن مددًا حتى لا يذهب بهم الشطط إلى الخروج عن جادته، ولم تكن معرفتهم بالحديث كبيرة لأنهم ما كانوا يأخذون به في العقائد، ولا يحتجون به.

٣ - أخذهم من مناهل العلوم التي ترجمت في عصرهم، فقد ضربوا بسهم في تلك العلوم، ونالوا منها ما يساعدهم في اللحن بالحجة ومقارعة الخصوم ومصارعة الأقوام في ميدان الكلام، وقد انضم إليهم كل مسلم مثقف بالثقافة الأجنبية التي غذت العقل العربي في ذلك العصر، فقد رأى ما يلائمه في آراء المعتزلة التي كانت جامعة بين الروح الدينية التي تظلها، وفكرة التنزيه التي تسيطر عليها، والأفكار الفلسفية التي ترضي النهمة العقلية، لذلك كان بين رجالها كثيرون من الكتاب الممتازين، ومن العلماء المبرزين، والفلاسفة الفاهمين جمع عظيم.

٤ - اللسن والفصاحة والبيان: فقد كان بين رجالها خطباء مصاقع، مجادلون قد مرسوا بالجدل، فعرفوا أفانينه، وخبروا طرقه، وعرفوا كيف يصرعون الخصوم، ويلوون عليهم المقاصد، وهذا واصل بن عطاء كبيرهم خطيب عليم بخواطر النفوس حاضر البديهة، قوي الارتجال. وهذا النظام من شيوخهم كان ذكيًا بليغًا حاد اللسان، أديبًا شاعرًا، وهذا أبو عثمان عمرو الجاحظ الذي يقول فيه أحد الصابئة ثابت بن قرة: أبو عثمان الجاحظ خطيب المسلمين وشيخ المتكلمين ومدرة المتقدمين والمتأخرين، إن تكلم حاكى سحبان في البلاغة وإن ناظر ضارع النظام في الجدل، شيخ الأدب، ولسان العرب، كتبه رياض زاهرة، ورسائله أفنان مثمرة، ما نازعه منازع إلا رشاه آنفا، ولا تعرض له متعرض إلا قدم له التواضع استبقاء.

٩٠ - خصوم المعتزلة: جادل المعتزلة:

١ - الروافض والثنوية والجهمية، وسائر أهل البدع.

٢ - والفقهاء والمحدثين.

وسنتكلم الآن عن جدلهم مع الكفار والزنادقة والجهمية ومن إليهم، ثم الفقهاء والمحدثين.

٩١ - **مجادلتهم للكفار وأهل الأهواء**: في آخر العصر الأموي وصدر الدولة العباسية كثر الزنادقة وغيرهم من أهل الأهواء وكانوا تارة يكشفون القناع، وأحيانًا ينفثون تعاليمهم مستترين بلباس الإسلام متسربلين بسرباله ليدسوا السم من غير أن يشعر بهم أحد، فلا يحترس منهم المتدينون، فكانوا أشد عداوة على الإسلام من غيرهم وأعظم نكاية له، وأهدى إلى مقاتلته لاغترار بعض الناس بهم، فتصدى لهم المعتزلة وصارعوهم في كل ميدان ظنوا أنهم يحاربون الإسلام فيه، فقد فرق واصل أصحابه في الأمصار لمحاربة الزنادقة فيها، ودافع بنفسه، ومن مؤلفاته كتاب (ألف مسألة) للرد على المانوية، وكذلك فعل خلفاؤه من بعده، وكان جدلهم بقوة ونهوض دليل وفصاحة وبيان، وقدرة على الإقناع اكتسبوها من علومهم وممارستهم الجدال، حتى إن كثيرين من خصومهم كانوا يغمدن السلاح ويلقون إليهم السلم عند لقائهم وكثير منهم كان يسلم بعد نقاشهم، وهذا أبو الهذيل العلاف أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل من المجوس والثنوية، لحذقه وبراعته في المناظرة، وقوة ما يدعو إليه، وضعف ما يلوون ألسنتهم به.

ولكي نعطيك صورة مما كان يجادل به المعتزلة ومقدار قوة استدلالهم ننقل لك بعضا مما روى من هذه المناقشات: جاء في الانتصار أن المانوية تزعم أن الصدق والكذب متضادان، وأن الصدق خير، وهو النور، والكذب شر، وهو الظلمة، قال لهم (إبراهيم النظام): حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه، من الكاذب؟ قالوا الظلمة. قال: فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب، وقال قد كذبت وأسأت، من القائل قد «كذبت» فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون، فقال (إبراهيم النظام): إن زعمتم أن النور هو القائل قد كذبت وأسأت فقد كذب، لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله، والكذب شر، فقد كان من النور شر، وهذا هدم قولكم، وإن قلتم إن الظلمة قالت: قد كذبت وأسأت فقد صدقت، والصدق خير، فقد كان من الظلمة صدق وكذب، وهما عندكم مختلفان خيرًا وشرًا على حكمكم.

انظر إلى ذلك التتبع، وأخذ الطرق على المناقش حتى يفحمه، وكذلك كانت مناقشة المعتزلة للكفار وغيرهم ممن على شاكلتهم، ومع هذا يجب أن تقرر أنه مع هذه المناقشة الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين المعتزلة، كان هؤلاء يحسنون في معاملتهم، وتلك أخلاق العلماء تتسع صدورهم لمودة مخالفيهم في الدين، حتى يهديهم الله سواء السبيل.

٩٢ - **مجادلتهم مع الفقهاء المحدثين**: من المقرر في كتب علم النفس أن المختلفين إن تقاربا في العقيدة كان الجدال أشد، والملاحاة أحد[1]، وذلك ما كان، فإن موضع الخلاف بين المعتزلة والفقهاء هين متدارك، لا يكفر به مخالف، ولا يخرج به عن نهج الدين مجادل، ولكن الجدال بينهما كان عنيفًا، والمهاترة قد راجت سوقها، ولعل السبب فوق ما سبق أن الاختلاف كان اختلاف عقلية ومنطق، وطرائق تفكيرهم في فهم هذا الدين القويم، فالفقهاء والمحدثون يتعرفون دينهم من القرآن والسنة. وعملهم العقلي فهم نصوص الكتاب الكريم، وتعرف الصحيح من المأثور عن الرسول الأمين، ويعدون طلب الدين من غير هذا الطريق شططًا وتحيفًا وعوجًا، والمعتزلة يرون أن إثبات العقائد بالأقيسة العقلية جائز إن لم يكن واجبًا، ما دامت لم تخالف نصًا في الدين بل تؤيده، وهم لذلك يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية، في إثبات عقائد الإسلام بها، وأولئك الفقهاء يجافونها ويرون الوقوف عند النص، حتى لا تزل الأقدام في مزالق الضلال، ومخاطر الأوهام، والعقل يخدع ويغير فيضل.

وليس معنى هذا الكلام أنه لم يكن هناك خلاف، بل كان بينهما خلاف في جزئيات كثيرة، ولكنه لا يصيب لب العقيدة، ولذلك هم لا يكفرون الفقهاء والمحدثين، وهؤلاء لا يكفرونهم، بل يعدونهم مبتدعة.

وجدالهم كان صورة لاختلاف هاتين العقليتين، واقرأ مجادلتهم في مسألة خلق القرآن، تجد المعتزلي منطلقًا وراء الأقيسة العقلية من غير أي قيد يقيد به نفسه إلا التنزيه، والفقيه أو المحدث متوقف متحفظ، غير متهجم على ما لم ينص عليه

---

(١) ذكر هذه القضية وأثبتها جوستاف لوبون، في كتابه «الآراء والمعتقدات».

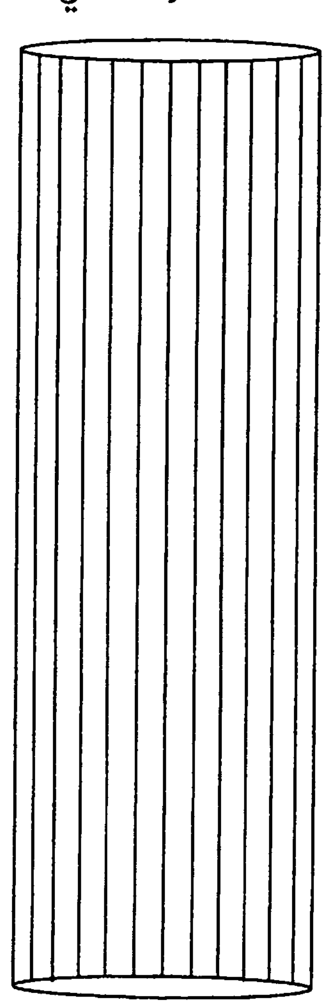
في كتاب ولا سنة، وقد علمت أن الجمهور كان وراء الفقهاء والمحدثين على ما أسلفنا.

٩٣ - المأثور من مجادلات المعتزلة: كان العصر العباسي عصر المناظرات حقًا. وكانت هي ميدان البيان ومظهر الفصاحة واللسن، وقد كان المعتزلة فرسان الحلبة في المناظرات في العقائد.

وقد كثرت مجالس مناظراتهم، فقد تناظروا بين أيدي الأمراء، وفي المساجد وفي كل مكان يصلح للجدل والمناظرة، ولكن المأثور من المناظرات قليل بالنسبة لما كان، ولعل اضطهاد المعتزلة في عصر المتوكل، وما والاه، وكراهية الجماهير الإسلامية لهم، كان سببًا في ضياع كثير من آثارهم، واندثار أكثر مناظراتهم، وما بقي على قلته يعطينا صورة من قوة جدلهم، ويبين لنا أنهم قوم خصمون.



القسم الثاني



آراؤه وفقهه

آراء الشافعي

٩٤ - لا نريد أن نذكر في هذا المقام آراء الشافعي في التفسير ولا في اللغة، بل المقصد الأول لنا هو دراسة آرائه في الفقه ومذهبه فيه وفي أصوله، وإن كان له رأي في علوم أخرى تبلغ به مرتبة الحجة فيها، ولكن قد كثر كلام الذين ترجموا للشافعي في مذهبه في الإمامة، ثم تكلموا في رأيه في علم الكلام واتجاهه إلى دراسة العقائد، ولما كان ذلك له بعض الصلة بالدراسة الفقهية، فلنشر إليه بكلمة، ثم نتجه وشيكًا إلى فقهه.

رأيه في علم الكلام والإمامة

٩٥ - بغض إلى الشافعي علم الكلام، كما بغض إلى الفقهاء والمحدثين في عصره، والشافعي كان فقيهًا محدثًا، وإنما بغض إليهم ذلك العلم؛ لأن الذين شادوا بنيانه وأقاموا دعائمه هم المعتزلة، وطريقتهم كانت تخالف طريقة السلف الصالح في فهم العقائد من الدين الكريم، والشافعي ككل فقيه محدث كان يؤثر الاتباع على الابتداع ولو في الاستدلال ما دام الأمر يتصل بالعقيدة، ولأن المعتزلة اتجهوا بدراسة العقيدة اتجاهًا فلسفيًا، وذلك لا يتفق مع نزعة الشافعي، ككل فقيه محدث، ثم المعتزلة أثاروا مسائل معقدة شائكة لا يسهل على العقل البشري الجزم في قضيتها.

لذلك أثر عن الشافعي النهي عن الاشتغال بعلم الكلام فقد كان يقول: حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل منكسين، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام، وكان يقول: إياكم والنظر في الكلام، فإن الرجل لو سُئل عن مسألة في الفقه وأخطأ فيها كان أكثر شيء أن يضحك منه، كما لو سُئل عن رجل قتل رجلاً، فقال ديته بيضة، ولو سُئل عن مسألة في الكلام فأخطأ نسب إلى البدعة. وكان يقول: «رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضا، ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضا، والتخطئة أهون من الكفر».

وبلغ بغض الشافعي لطريقة علماء الكلام ألا يعدهم علماء، فقد روى الربيع عنه أنه قال: لو أن رجلاً أوصي بكتبه من العلم، وفيها كتب الكلام لم تدخل كتب الكلام في تلك الوصية[1].

وقد علل الرازي نهي الشافعي عن علم الكلام وبغضه بما قلنا أولاً، وبأن المعتزلة قد حرضوا الخلفاء على أذى العلماء وقد كانوا هم القوامين على هذا العلم، فقد قال الفخر الرازي: إن الفتن العظيمة وقعت في ذلك الزمان بسبب خوض الناس في مسألة القرآن، وأهل البدع استعانوا بالسلطان، وقهروا أهل الحق، ولم يلتفتوا إلى دلائل المحققين، وتلك الحكايات والواقعات مشهورة، فلما عرف الشافعي أن البحث عن هذا العلم في ذلك الزمان ليس لطلب الحق، وليس لله، بل لأجل الدنيا، والسلطنة، فلا جَرم إن تركه وأعرض عنه، وحرم الاشتغال به.

ولكن هل كان الشافعي مع نهيه عن علم الكلام على جهل به، يقول الفخر الرازي إنه كان يعلمه، وقد ذكر أخباراً منقولة تدل على أنه ما كان يجهله، فقد روى عن المزني أنه قال: كنا على باب الشافعي رحمه الله نتناظر في الكلام فخرج الشافعي إلينا، فسمع بعض ما كنا فيه، فرجع عنا، ثم خرج إلينا وقال: ما منعني عن الخروج إليكم إلا أنني سمعتكم تتناظرون في الكلام أتظنون أني لا أحسنه، لقد دخلت فيه، حتى بلغت مبلغًا عظيمًا، إلا أن الكلام لا غاية به، تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال أخطأتم، ولا يقال كفرتم، ولا شك أن هذا الخبر يدل على أن الشافعي كان على إلمام بهذا العلم وبالمسائل التي يخوض العلماء فيها، ولكنه بغض إليه السير فيه لأن المؤمن لا يصل منه إلى طائل، وأن مسائله شائكة: المخطئ يكفر ولا يخطأ كما أشار هو، ومعقول أن يكون الشافعي على إلمام بذلك العلم؛ لأن الشافعي الذي كان يجد في طلب المعرفة أني كانت، والذي اشتهر بالرحلة في طلب العلم ومناقشته أهل الفرق والمذاهب لابد أن يكون قد اطلع على أبواب ذلك العلم، وإن الشافعي قد نهى عنه، وليس الشافعي العاقل هو الذي ينهى عنه أمر لا يعرف موضوعه، ولا يتصوره، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وكيف يتصور أن ينهى الشافعي عن علم لا يتصوره ولا يعرفه.

(١) راجع هذا النقل، والنقول السابقة في كتاب مناقب الشافعي للرازي.

٩٦ - ومع أن الشافعي كان يبغض الناس في علم الكلام ليبعدوا عنه ولا يخوضوا فيه، كان له كلام في كثير من أبوابه؛ لأن أبوابه تتعلق بالعقيدة، ومستحيل أن يكون مثل الشافعي ليس له كلام في العقيدة، وآراؤه في كثير منها تتفق مع آراء الجماعة الإسلامية التي لم تشذ، ولم تقتبس من آراء الفلاسفة وغيرهم، ولقد كان يسأل أحيانًا من مناظريه عن أدلة التوحيد، وعن أدلة النبوة، ومن ذلك أن بشرًا المريسي سأله ما الدليل على أن محمدًا رسول الله، فقال رضي الله عنه: الدليل على نبوة محمد ﷺ: «القرآن المنزل وإجماع الناس[1] والآيات التي لا تليق بأحد غيره».

وقد قبسوا من بعض فتاويه رأيه في الصفات وكونها ليست شيئًا مغايرًا للذات، فقد روى أنه قال: من حلف بعلم الله أو بحق الله، إن أراد بعلم الله معلومه، وبقدرة الله مقدوره، وبحق الله ما وجب على العباد، فهذا لا يوجب الكفارة، لأن هذا حلف بغير الله، وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب، ويقول الفخر الرازي في التعليق على هذه الفتيا: وهذا يدل على أن صفات الله ليست أغيارًا لذاته، لأنه زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب لكفارة، وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة. كان هذا دليلاً على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغيارًا لذاته[2].

ولقد كان يقول كما يقول الفقهاء والمحدثون إن القرآن كلام الله غير مخلوق، ويقول إن الله سبحانه وتعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء]. وكان يعتقد رؤية الله يوم القيامة، ويستدل عليها بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين]، ويقول: لما حجب عن الكفار في السخط دل على أن الأولياء يرونه في الرضا، وهذا التفسير سير على مذهبه في الدلالات، وهو الأخذ بمفهوم المخالفة.

ويؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره، ويستنبط الرازي من خطبة الرسالة التي وضعها في الأصول أنه يرى أن الله يخلق أفعال الإنسان بمشيئته، وكسب الإنسان. ولقد حكي الربيع عن الشافعي أنه كان يقول: الناس لم يخلقوا أعمالهم، بل هي من خلق الله عز وجل.

---

(١) يفسر الرازي إجماع الناس بتواتر القرآن من لدن محمد إلى عصر الشافعي.

(٢) هذا الرأي أخذ به أكثر المعتزلة ونرى الرازي يميل إليه.

ولقد كان للشافعي رضي الله عنه رأي في حقيقة الإيمان أثر عنه، فقد كان يقول: الإيمان تصديق وعمل. وكان يحتج لذلك، ويدعو إليه، وإذا كان الإيمان تصديقًا وعملاً فهو يزيد وينقص بزيادة العمل ونقصه.

وقد احتج لهذا الرأي بأدلة منها أن الله سبحانه وتعالى لما صرف القبلة عن بيت المقدس قال قوم: أرأيت صلاتنا التي كنا نصليها إلى بيت المقدس ما حالها، فأنزل الله تعالى: ﴿...وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ... (١٤٣)﴾ [البقرة]، فسمي الصلاة إيمانًا، واحتج لزيادة الإيمان ونقصه أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا .. (١٢٤)﴾ [التوبة]، وقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿ ...إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى (١٣)﴾. وهكذا نرى الشافعي يعلن عقيدته، وما يراه في بعض المسائل التي خاض فيها علماء الكلام من غير أن ينغمس فيه انغماسًا، ويخوض في فلسفته التي أضلت أفهامًا، وتحيرت بها عقول، فقد كان انصرافه إلى الفقه والحديث، ويستريض باللغة والشعر.

الإمامة

٩٧ - والآن ننتقل إلى مسألة يخوض فيها علماء الكلام، وتمس بعض النواحي الفقهية وهي الإمامة، ويعتقد الشافعي أن الإمامة لابد منها ويعمل تحت ظلها المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويقاتل بها العدو، وتؤمن بها السبل، ويؤخذ بها للضعيف من القوي، حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر، كما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ولقد كان يرى أن الإمامة في قريش كما يرى جمهور المسلمين، وأن الإمامة تجيء من غير بيعة، إن كانت ثمة ضرورة، حتى لقد أثر عنه أنه قال فيما يروي حرملة تلميذه: كل قرشي علا الخلافة بالسيف، واجتمع عليه الناس فهو خليفة. فالعبرة عنده في الخلافة في أمرين: كون المتصدى لها قرشيًا، واجتماع الناس عليه، سواء أكان الاجتماع سابق على إقامته خليفة كما في حال الانتخاب والبيعة، أم لاحقاً لتنصيبه خليفة، كحال المتغلب الذي ذكره، رضي الله عنه.

ويظهر أنه لم يشترط سوى القرشية، فلم يشترط الهاشمية، أو لم ير أن إمامة غير الهاشميين باطلة مطلقًا، كما يرى الإمامية، بدليل أنه روى عنه أن الخلفاء الراشدين خمسة: الأربعة السابقون، وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم

جميعًا، ولو أنه كان يشترط الهاشمية لصحة الإمامة ما اعتبر عمر بن عبد العزيز خليفة، لأنه أموي، وليس بهاشمي وما ولي هاشمي سوى عليّ.

هذا هو الذي اشتهر عن الشافعي رضي الله عنه في آرائه في الخلافة، وقد اشتهر عنه أيضًا أنه كان يرى أن أبا بكر أولى بالخلافة من علي رضي الله عنهما بحديثين (أحدهما) ما رُوي بسنده من أن امرأة أتت النبي ﷺ، فسألته عن شيء، فأمرها أن ترجع، فقالت: يا رسول الله، إن رجعت فلم أجدك - كأنها تعني الموت - فقال ﷺ: فائتي أبا بكر، وهذه إشارة منه ﷺ إلى أن أبا بكر هو القائم بعده. (ثانيهما) ما رواه الشافعي بسنده أيضًا من أن النبي ﷺ قال: «اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ».

وكان يرتب الراشدين من السابقين على أزمانهم فأفضلهم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي.

ولقد نرى الشافعي يتجه إلى الحكم في الخلاف الذي وقع بين الإمام علي رضي الله عنه، وبين معاوية بن أبي سفيان، فيرى أن معاوية وأصحابه كانوا الفئة الباغية، ولذلك اتخذ في كتاب السير سنة علي في معاملة البغاة حجة[1].

٩٨ - هذه جملة آراء الشافعي في الخلاف بين الصحابة وفي الإمامة بإجمال[2]. ولكن الشافعي مع هذه الآراء كان ككل مسلم تقي يحب آل النبي ﷺ وعترته الطاهرة المباركة، وتلك نزعة مخلصة تصيب قلب المسلم المخلص، ولقد

---

(١) وكان لا يستحسن الخوض كثيرا فيما كان بين علي ومعاوية، ويستحسن قول عمر بن عبد العزيز عندما سئل عن رأيه في أهل صفين: دماء، طهر الله منها يدي، فلا أحب أن أخضب منها لساني.

(٢) وقد وجدنا في الأم فصلاً في باب إمامة الصلاة، وتكلم فيه في الإمامة العامة ابتداء، بفضل قريش ثم فضائل الأئمة، وترتيبهم ننقله لك وها هو ذا.

أخبرنا الربيع. قال أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي، قال: حدثني ابن أبي فديك عن ابن أبي ذؤيب، عن ابن شهاب، أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال: «قدموا قريشا، ولا تقدموها، وتعلموا منها، ولا تعالموها أو تعلموها».

وقال الشافعي أخبرنا ابن أبي فديك عن ابن أبي ذؤيب، عن حكيم بن أبي حكيم أنه سمع عمر بن عبد العزيز وابن شهاب يقولان: قال رسول الله ﷺ: «من أهان قرشيًا أهانه الله». وقال أخبرنا ابن فديك عن ابن أبي ذؤيب عن الحارث بن عبد الرحمن أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال لقريش: «أنتم أولى الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق إلا أن تعدلوا، فتلحوا كما تلحى هذه الجريدة، يشير إلى جريدة في يده».

قال الشافعي: أخبرنا يحيى بن سليم بن عبد الله بن عثمان بن خثيم عن إسماعيل ابن عبيد بن رفاعة الأنصاري، عن أبيه عن جده رفاعة أن رسول الله ﷺ نادي: «أيها الناس إن قريشًا أهل إمامة من بغاها =

= العوائير أكبه الله لمنخريه (يقولها ثلاث مرات). قال الشافعي: أخبرني عبد العزيز بن محمد الداروردي عن يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهادي بن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي أن قتادة بن النعمان وقع بقريش، فكأنه نال منهم، فقال رسول الله ﷺ: «**مهلا يا قتادة لا تشتم قريشا، فإنك لعلك ترى منها رجالا أويأتي منها رجال تحتقر عملك من أعمالهم، وفعلك من أفعالهم، وتغبطهم إذا رأيتهم، لولا أن تطغى قريش لأخبرتها بالذي لها عند الله**»، وقال الشافعي: أخبرنا سفيان بن عيينة، عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «تجدون الناس معادن، فخيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»، وقال الشافعي: أخبرنا سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: «أتاكم أهل اليمن هم ألين قلوبًا، وأرق أفئدة، الإيمان يمان، والحكمة يمانية، وقال: حدثني عمي محمد بن العباس عن الحسن بن القاسم الأزرقي، قال: وقف رسول الله ﷺ على ثنية تبوك، وقال: «ما هناك شام وأشار بيده إلى جهة الشام، وما ها هنا يمن وأشار بيده إلى جهة المدينة». وقال سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة: أقبل الطفيل بن عمر الدوسي إلى رسول الله ﷺ وقال: يا رسول الله إن دوسا قد عصت وأبت فادع الله عليها، فاستقبل رسول الله ﷺ القبلة ورفع يديه، فقال الناس: هلكت دوس، فقال رسول الله ﷺ: اللهم اهد دوسا وائت بهم. وقال: حدثنا عبد العزيز بن محمد الداروردي عن محمد بن عمرو بن علقمة بن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ، قال: «**لولا الهجرة لكنت امرءًا من الأنصار، ولو أن الناس سلكوا واديًا أو شعبًا لسلكت وادي الأنصار أو شعبهم**». وقال: أخبرنا عبد الكريم بن محمد الجرجاني قال حدثني ابن الغسيل عن رجل سماه عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ خرج في مرضه، فخطب فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: «**إن الأنصار قد قضوا الذي عليهم وبقي الذي عليكم فاقبلوا من محسنهم، وتجاوزوا عن مسيئهم**». وقال غيره عن الحسن: «ما لم يكن فيه حد»، وقال الجرجاني في حديث إن النبي ﷺ حين خرج، يهش إليه النساء والصبيان من الأنصار، فرق لهم ثم خطب، وقال هذه المقالة.

وقال حدثني بعض أهل العلم قال إن أبا بكر قال: ما وجدت أنا لهذا الحي مثلا إلا ما قال الطفيل الغنوي:

أبوا أن يملونا ولو أن أمنا	تلاقى الذين يلقون منا لملت
همو خلطونا بالنفوس وألجئوا	إلى حجرات أدفأت واظلت
جزى الله عنا جعفرًا حين أزلفت	بنا نعلنا في الواطئين وزلت

قال الربيع: هذا البيت ليس في الحديث، وقال الشافعي: حدثنا عبد الكيم بن محمد الجرجاني عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن أنه قال: ما من المهاجرين أحد إلا وللأنصار عليه منة، ألم يوسعوا في الديار ويشاطروا في الثمار، وآثروا على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة. وأخبرنا الشافعي قال: حدثنا عبد العزيز ابن محمد بن عمرو بن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**بينا أنا أنزع على بئر أسقي (قال الشافعي يعني في النوم، ورؤيا الأنبياء وحي)**» فجاء ابن أبي قحافة، فنزع ذنوبًا أو ذنوبين - وفيهما ضعف، والله يغفر له - ثم جاء عمر بن الخطاب فنزع حتى استحالت في يده غربًا، فضرب الناس بعطن، فلم أر عبقريًا يفري فريه». وزاد مسلم بن خالد: «فأروى الظمئة وضرب الناس بعطن»، قال الشافعي: قوله، وفي نزعه ضعف يعني قصر مدته، وعجلة موته وشغله بالحرب لأهل الردة عن الافتتاح والتزييد الذي بلغه عمر في طول مدته. وقوله في عمر: فاستحالت في يده غربًا - والغرب الدلو العظيم - إنما تنزعه الدابة ولا ينزعه الرجل بيده، لطول مدته وتزيده في الإسلام، لم يزل يعظم أمره ومناصحته للمسلمين كما تمنح الدلو العظيم، وقال الشافعي: أخبرنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن جبير ابن مطعم عن أبيه عن امرأة أتت النبي ﷺ فسألته عن شيء فأمرها أن ترجع، فقالت: يا رسول الله إن رجعت لم أجدك كأنها تعني الموت قال: «فائتي أبا بكر»، قال الشافعي: حدثنا يحيى بن سليم عن جعفر بن محمد عن أبيه عبد الله بن جعفر بن أبي طالب قال: «ولينا أبو بكر خير خليفة، الله رحمه وأحناه علينا» ا هـ باختصار قليل جدًا.

روينا لك عن الشافعي ما يدل على ذلـك، وأنه كان لا يبالي أن يرمي بأنه رافضي إذا كان كل محب لآل محمد رافضيا.

إن كان رفضًا حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي

ولقد اتـهم كما رأيت من حـياته بانضـمامـه للعلويين الذين خرجـوا على الرشيد بل قـيل: إنه بايع من اختاروه إمامًـا. ولا ندري أكانت هذه التهمـة ناشئة عن شبهة، وهي اشتهاره بحب آل النبي ومجـاهرته بذلك، أم كانت التهمة منبعثة عن وقائع ثابتـة صحيحـة، ولعله كان يؤلمه ما نزل وينـزل بالعلوية من الاضطهاد وهم آل النبي ومنهم عتـرته، فدفعه ذلك إلى الخـروج مع الخارجين، أم كان ذلك اندفاعة الصبا، وقد كان في ميعة الشباب وحدته، ومهما يكن من الأمر فقد كانت التهمة، وقيل ما قيل إن صدقا وإن كذبا، وكمـا اتهم بخروجه بسبب محبته لعترة النبي ﷺ على أقرب الفروض الثـلاثة إلى ما يقول الجمهـور - قد اتهم أيضًا بأنه رافضي بسبب إعـجابه بعلي رضي الله عنه، وإن كان قـد فضل عليـه أبا بكر والاثنين من بعده، وبسبـب أنه كان يأخذ بسيرة علي فـي حربه مع الخارجين عليه، ويعـتبرها الحجة في باب البغاة.

أما إعجابه بعليّ فأمر قد تضافرت به الأخبار عنه أنه ذكر علي بن طالب في مجلسـه فقال رجل: مـا نفر الناس من علي إلا لأنه كـان لا يبالي بأحد. فـقال الشافعي رضي الله عنه: كان فيـه أربع خصال لا تكون خصلة واحـدة للإنسان إلا يحق له ألا يبالـي بأحد: إنه كان زاهدًا، والـزاهد لا يبالي بالدنيـا وأهلها، وكـان عالمًا، والعالم لا يـبالي بأحد، وكـان شجـاعًا والشجـاع لا يبالي بأحـد، وكان شـريفًا والشريف لا يبالي بأحد.

ولقد قال في علي رضي الله عنه: وكان علي كرم الله وجهـه قد خص بعلم القرآن والفقه؛ لأن النبي ﷺ دعاه، وأمره أن يقضي بين الناس، وكانت قضاياه ترفع إلى النبي ﷺ فيمضيها.

وأما أخذه بسيرة علي في معاملة البـغاة، فمدون ثابت في كتاب الأم وغيره من أصول مذهبه، والتعليل ما ذكرناه.

وقد بيّن ذلك الإمام أحـمد بن حنبل رضي الله عنه، فقد جـاء في مناقب الشافعي للآبري: قيل لأحمد إن يحـيى بن معين ينسب الشافعي إلى الشيعة، فـقال أحمد

ليحيى بن معين: كيف عرفت ذلك؟ فقال يحيى: نظرت في تصنيفه في قتال أهل البغي، فرأيته قد احتج من أوله إلى آخره بعلي بن أبي طالب، فقال أحمد: يا عجبًا لك، فبمن كان يحتج الشافعي في قتال أهل البغي؟ فإن أول من ابتلى من هذه الأمة بقتال أهل البغي هو علي بن أبي طالب. فخجل ابن معين.

وهكذا نجد الشافعي رضي الله عنه يتحرى القصد والاعتدال في آرائه دائمًا فهو يحب عليًا ويعجب به ويعتبر معاملته لهم حجة يأخذ بها، ولكنه لا يدفعه الحب إلى تقديمه على أبي بكر وعمر وعثمان، حتى إذا قيل له في ذلك، ذكر محبته لعلي، ثم قال: وليس الأثر كما نتمني.

فقه الشافعي

٩٩ - لم يتجه الشافعي إلى تكوين مذهب مستقل، أو آراء فقهية مستقلة عن آراء مالك، إلا بعد أن غادر بغداد في رحلته الأولى إليها سنة ١٨٤هـ، فإنه قبل ذلك كان يعد من أصحاب مالك، ويدافع عن آرائه، ويناهض أهل الرأي دفاعًا عن فقه أهل المدينة، حتى سُمي ناصر الحديث، وقد بلغ في ذلك غايته، وأنطق المحدثين بحجتهم كما بيّنا.

وبعد أن أقام الشافعي ببغداد في هذه الرحلة أمدًا غير قصير درس فيه على محمد كتبه، وجادل أهل الرأي وناظرهم - أحس بأنه لابد أن يخرج للناس بمزيج من فقه أهل العراق وأهل المدينة، واتجه إلى دراسة آراء مالك دراسة ناقد فاحص، لا دراسة متعصب لها مدافع عنها، ولعل المجادلة عن رأي مالك وإن دفعت إليها الحمية له، قد هدته إلى عيوب فيه، كما نفد ببصيرته إلى محاسن وعيوب فقهاء العراق في مجادلتهم، وفي دراسة فقههم وآرائهم فكان لابد حينئذ من فكر جديد واتجاه جديد، ثم إن المناقشة في الفروع وجهته إلى تعرف أصولها والبحث عن ضوابطها، ومقاييسها، فخرج من بغداد وقد أخذ يرسم خطوطا جديدة.

١٠٠ - ذهب إلى مكة، واتخذ له حلقة في المسجد، وبذلك ابتدأ مذهبه، وإنا نقسم عمله في تكوين آرائه وإعلانها إلى ثلاثة أدوار: (أولها) كان بمكة

(ثانيها) كان ببغداد عندما قدمها ثانية (ثالثها) كان بمصر. وفي كل دور من هذه الأدوار تخرج عليه تلاميذ دارسوه وذاكروه ونشروا عنه ما أنتجه في هذا الدور.

وليس بين أيدينا ما يحدد لنا عمله حَدًّا كاملاً في هذه الأدوار الثلاثة، وإنما نستطيع أن نقارب ولا نباعد بطريق الظن، لا بطريق اليقين، لأنا نلمح في كل دور ثمرة له قد تتميز قليلاً أو كثيرًا عن ثمرات الدور الذي قبله وبعده.

لقد أقام بمكة بعد مغادرته بغداد في رحلته الأولى إليها مدة ربما بلغت تسع سنوات، وكانت أخصب حياته العلمية؛ لأنه كان قد بلغ أشده، إذ كان فيها قبل الأربعين، وما بعدها من سنين قريبة، ولأنه كان قد اطلع على الآراء المختلفة لعلماء جيله، ودارسهم، وأخذ كل ما عندهم، أو جله، ولأنه قد جمع برحلاته أكثر ما عند أهل كل بلد من أحاديث، فاجتمع بين يديه ثروة من الأحاديث لم تكن له من قبل، ثم نظر فيها فوجد التعارض بينها أحيانًا، فأخذ يرجح بعضًا على بعض في العمل، إما من ناحية السند، وإما من ناحية نسخ بعضها لبعض، ثم يبني استنباطه على أساس الثابت المحكم منها، ثم أخذ يدرس أدلة القرآن بجوار ما جمع من أدلة السنة، وانتهى من ذلك إلى مقام السنة من القرآن. وهكذا.

ونستطيع أن نقول أن تفكيره في هذه الفترة كان في الكليات أكثر منه في الفروع، ولعل أكثر دروسه في حلقته كان يتجه بها هذا الاتجاه يدارس فيها تلاميذه طرائق الاستنباط ووسائله، ويوازن المصادر الفقهية، ويتعرض للفروع بمقدار ما يوضح نظرياته.

ولعل تلك الدراسة الكلية هي التي استرعت الإمام أحمد بن حنبل عندما رأى الشافعي في حلقة درسه بمكة، وجعلته يترك حلقة ابن عيينة، وهو يروي عن الزهري إلى حلقة الشافعي، حتى إذا لامه لائم في ذلك قال له: «اسكت» فإن فاتك حديث بعلو تجده بنزول، وذلك لا يضرك، أما إن فاتك عقل هذا الفتي، فإني أخاف ألا تجده إلى يوم القيامة، وما رأيت أحدًا أفقه في كتاب الله من هذا الفتي القرشي. ثم لعل مجيئه بهذه الكليات هو الذي جعل أحمد يقول فيه: كان الفقه قفلاً على أهله، حتى فتحه الله بالشافعي.

ولقد كانت أول ثمرة من ثمرات ذلك الدور الخصب هي تلك الرسالة التي كتبها إلى عبد الرحمن بن مهدي، وكانت بطلبه، فلقد ذكرنا فيما أسلفنا من القول

أن عبد الرحمن ابن مهدي كتب إلى الشافعي، وهو شاب أن يضع له كتابًا فيه معاني القرآن، ويجمع فنون الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، وقد بيّنا أن ذكر كونه شابًا يجعلنا نميل إلى أن كتابته له كانت والشافعي بمكة، ولكن بعض الروايات تذكر أن تلك الكتابة كانت وهو ببغداد، ولابد أن يكون ذلك عند قدومه إليها القدمة الثانية، وعلى أي حال فهي ثمرة دراسته بالبيت الحرام.

١٠١ - قدم الشافعي بتلك الدراسة إلى بغداد، ونشرها في حلقاته، فكانت أمرا جديدا عندهم، حتى لقد قال الكرابيسي: ما كنا ندري ما الكتاب ولا السنة ولا الإجماع، حتى سمعنا الشافعي يقول: الكتاب، والسنة، والإجماع[1].

وكان قدوم الشافعي بغداد سنة ١٩٥، وكانت إقامته فيها نحو ثلاث سنوات هي الدور الثاني من أدوار اجتهاده، وفيها أخذ يستعرض آراء الفقهاء الذين عاصروه وتبعوه، بل آراء الصحابة والتابعين، يعرضها على ما وصل إليه من أصول كلية، ويرجح بينها على مقتضى هذه الأصول، ثم يدلي بآرائه التي يراها تنطبق على أصوله، فهو يستعرض خلاف بعض الصحابة وسببه، كخلاف علي وابن مسعود، وابن عباس، وزيد بن ثابت، ويستعرض خلاف أبي حنيفة وأبي ليلي برواية أبي يوسف، ويسمي ذلك اختلاف العراقيين، ثم يستعرض سير الواقدي والأوزاعي، وهكذا يستعرض الآراء المختلفة، ويطبقها على ما انتهى إليه من أصول، ويختار من بينها ما يراه أقرب لأصوله، أو يخرج عنها جميعًا برأي جديد إن لم يجد واحدا منها ينطبق على هذه الأصول، وكان ثمة مسوغ لردها جميعًا. وقد التقى في هذا الدور بتلاميذ آخرين تلقوا عنه ذلك الفقه الذي كان دراسة عميقة لآراء الفقهاء، ثم استخلاص خيرها، أو إبداء آراء جديدة منها.

١٠٢ - انتقل الشافعي إلى مصر سنة ١٩٩ وبقي بها نحواً من أربع سنوات وافته بعدها منيته بأرضها، وفيها كان الشافعي قد تكامل نموه، ونضجت آراؤه،

(١) قال أبو ثور: لما قدم علينا الشافعي دخلنا عليه فكان يقول: إن الله تعالى قد يذكر العام ويريد به الخاص، ويذكر الخاص ويريد به العام، وكنا لا نعرف هذه الأشياء. فسألنا عنها الشافعي، فقال إن الله تعالى يقول: ﴿... إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ ... ١٧٣﴾ [آل عمران]، والمراد أبو سفيان وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ... ١﴾ [الطلاق]، فهذا خاص والمراد عام، وهذا كلام في الأصول ما كانوا يعرفونه قبل الشافعي.

واختبر العمل بها فأنتج الاختبار فكرًا جديدًا، ثم رأى في مصر ما لم يكن قد رآه من قبل، ورأى فيها عرفًا وحضارة، وآثارا للتابعين، فأخذ يدرس آراءه السابقة كلها على ضوء ما هدته إليه التجربة والسن، والبلد الذي نزل فيه، فكتب رسالته في الأصول كتابة جديدة زاد فيها وحذف منها، وأبقى لب رسالته القديمة، ودرس آراءه في الفروع فعدل عن بعضها إلى جديد لم يقله، وكان له بذلك قديم قد رجع عنه، وجديد قد اهتدى إليه، وقد يتردد بين الجديد والقديم، فيذكر الرأيين من غير أن يرجع عن أولهما، وهكذا، وإن شئت أن تقول إن ذلك الدور هو دور التمحيص، فقل، فقد درس فيه آراءه كلها، درس فيه أصوله ناقدا لها فاحصا كاشفا، فهذا الذي كان يتسامي فلا يترك قولا من غير نقد ولا تمحيص ولا كشف لمحاسنه ومساويه، وقربه من السنة أو بعده عنها - قد أخذ أيضًا يدرس آراء نفسه هذه الدراسة الناقدة الفاحصة الكاشفة.

ثم هو يدون ما انتهى إليه من دراسته، فيدون رسالته، ويكتب مسائل كثيرة له، أو يملي أخرى، ويروي عنه أصحابه جملة آرائه في تلك الفترة، وينقلون عنه خلافاته مع غيره من الفقهاء، وبذلك لم يمت الشافعي إلا وقد ترك تركة مثرية من الفقه والاستنباط.

نقل فقه الشافعي

نقل فقه الشافعي عن طريقين، أحدهما تلاميذه، وثانيهما كتبه التي كتبها أو أملاها بعض تلاميذه.

ولنتكلم في كل من هذين المصدرين بكلمة موجزة، قبل أن نتجه إلى دراسة آرائه الفقهية.

١٠٣ - تلامذته: كان للشافعي تلاميذ نقلوا فقهه في كل دور من الأدوار الثلاثة التي بيناها، فكان له تلاميذ تلقوا عنه بمكة، وله تلاميذ تلقوا عنه ببغداد في قدمته الثانية، وله تلاميذ تلقوا آخر دراساته بمصر.

فممن صحبه بمكة أبو بكر الحميدي، وقد كان فقيها محدثا ثقة حافظا، وقد توفى سنة ٢١٩ بمكة، وكان قد خرج مع الشافعي إلى مصر، ثم عاد إليها بعد موته، ومنهم أبو إسحق إبراهيم بن محمد العباسي بن عثمان بن شافع المطلبي،

وكان حافظًا للحديث ثقة فيه، ولكنه لم ينقل عنه شيء في الفقه، نشأ بمكة، وتوفى سنة ٢٣٧، ومنهم أبو بكر محمد بن إدريس، ويقول عنه ابن عبد البر، صحب الشافعي ولا أعلم في أي سنة مات، وأخذ عنه بمكة، ومنهم أبو الوليد موسى بن أبي الجارود صحب الشافعي، وكتب كتبه، وتفقه عليه، وأخذ بقوله قبل خروجه إلى بغداد.

١٠٤ - هؤلاء بعض من تفقهوا عنه بمكة وجاء ذكرهم بين أصحابه، ومن أصحابه ببغداد أبو الحسن الصباح الزعفراني، ولم يكن بين تلاميذ الشافعي أفصح منه لسانًا، ولا أبصر منه باللغة العربية والقراءة، وقد روى عنه الخطيب البغدادي أنه قال: قدم علينا الشافعي، واجتمعنا إليه، فقال: التمسوا من يقرأ لكم، فلم يجترئ أحد أن يقرأ عليه غيري، وكنت أحدث القوم سنًّا، ما كان في وجهي شعرة، وإني لأتعجب اليوم من انطلاق لساني بين يدي الشافعي، وأتعجب من جسارتي يومئذ، وجاء عنه أيضًا: لما قرأت كتاب الرسالة على الشافعي، قال: من أي العرب أنت؟ فقلت ما أنا بعربي، وما أنا إلا بقرية يقال لها الزعفرانية، قال لي: فأنت سيد هذه القرية.

قرأ عليه كتاب الشافعي القديم المعروف بالبغدادي وكتبه عنه، ولقد جاء في الانتقاء: وكان الزعفراني يقرأ كتب الشافعي ببغداد للناس، ولم يقرأ على الشافعي أحد غيره، مات سنة ٢٦٠هـ.

ومنهم أبو على الحسين بن على الكرابيسي، وكان عالمًا مصنفًا متقنًا، وكانت فتوى السلطان تدور عليه، وكان نظّارًا جدليًّا، وكان يذهب مذهب أهل العراق، فلما قدم الشافعي جالسه وقرأ كتبه من الزعفراني، جاء في طبقات ابن السبكي عن الكرابيسي: لما قدم الشافعي قدمته، قلت له: أتأذن لي أقرأ عليك الكتب؟ فأبى، وقال: خذ كتب الزعفراني، فقد أجزتها لك، وقد توفى الكرابيسي سنة ٢٥٦هـ.

ومنهم أبو ثور الكلبي، وكان يذهب مذهب أهل العراق، حتى صحب الشافعي، وأخذ عنه، وسمع منه كتبه، فصار أميل للشافعي في كتبه التي ألفها مستقلاً بآرائه، وقد توفى سنة ٢٤٠هـ.

ومنهم أبو عبد الرحمن أحمد بن محمد بن يحيى الأشعري البصري، وكان يوصف بالشافعي لدفاعه عن صحبه ببغداد، إذ كان يناظر عن ذلك المذهب، وكان من جلة العلماء وحذاق المتكلمين، والعارفين للإجماع والاختلاف، وكان رفيعا عند ذوي السلطان وذوي الأقدار، عالمًا بالحديث والأثر، متسعًا في العلم، مع تمكن في النظر والجدل، وهو أول من خلف الشافعي بالعراق في الدفاع عن أصوله، ومذهبه، والنصرة لقوله، حتى وصف به كما أشرنا، وله مصنفات كثيرة جليلة، وقد توفى ببغداد. وممن أخذ عن الشافعي، وإن لم يعرف بالتبعية له في مذهبه - الإمام أحمد ابن حنبل وإسحق بن راهويه. وقد قال فيه ابن عبد البر في الانتقاء: وكان من جلة العلماء وأصحاب الحديث الحفاظ، وكان نبيل القدر، وله كتب كثيرة، ومصنفات في الفقه، ولم يلتق بالشافعي، إلا أنه كتب كتبه. وله اختيار كاختيار أبي ثور إلا أنه أميل إلى معاني الحديث واتباع السلف، توفى بنيسابور سنة ٢٧٧هـ.

١٠٥ - ومن أصحابه بمصر حرملة بن يحيى بن حرملة، وكان جليلاً نبيل القدر يقال أن الشافعي نزل عنده، ويقول ابن عبد البر: روى عن الشافعي من الكتب ما لم يروه الربيع، منها كتاب الشروط، ثلاثة أجزاء، ومنها كتاب السنن، عشرة أجزاء، ومنها كتاب ألوان الإبل والغنم وصفاتها وأسنانها، ومنها كتاب النكاح، وكتب كثيرة انفرد بروايتها عن الربيع، توفى بمصر سنة ٢٦٦هـ وكان من أصحاب الشافعي.

ومنهم أبو يعقوب بن يحيى البويطي، وقد استخلفه الشافعي في حلقته وآثره على محمد بن عبد الله بن عبد الحكم مع عظيم محبته لابن عبد الحكم، ولكنه آثر الحق على الأخوة والمحبة كشأنه رحمه الله دائمًا، كان البويطي عالمًا فقيهًا زاهدًا، اتهم بأنه لا يقول مقالة المعتزلة في مسألة خلق القرآن، فحبس حتى مات في محبسه ببغداد سنة ٢٣١، قال فيه ابن السبكي في طبقاته: يرحم الله أبا يعقوب، لقد قام مقام الصديقين، قال الساجن: كان البويطي وهو في الحبس يغتسل كل جمعة، ويتطيب، ويغسل ثيابه، ثم يخرج إلى باب السجن، إذا سمع النداء، فيرده السجان ويقول: ارجع رحمك الله، فيقول البويطي: اللهم إني أجبت داعيك فمنعوني.

وقال فيه ابن السبكي في المختصر المشهور الذي اختصر من كلام الشافعي قال أبو عاصم: في غاية الحسن على نظم أبواب المبسوط، قلت: وقفت عليه وهو مشهور.

١٠٦ - وقد جاء في معجم الأدباء لياقوت عن مختصر البويطي هذا في أثناء بيان الكتب التي لم يسمعها الربيع من الشافعي: كتاب مختصر البويطي رواه الربيع عن الشافعي، وإن عبارة ياقوت هذه غريبة.

ومنهم أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني كان فقيهًا عالمًا، راجح المعرفة عارفًا بوجوه الجدل حسن البيان، له في مذهب الشافعي كتب كثيرة، منها المختصر الكبير، ومنها المختصر الصغير، ويسمى المختصر الكبير المبسوط، ولذا قال فيه ابن حجر: صنف المبسوط والمختصر من علم الشافعي.. وكان آية في الحجاج والمناظرة عابدًا عاملاً متواضعًا غواصًا في المعاني، مات سنة ٢٦٤، وقد شرح مختصره كثيرون منهم أبو إسحق المروزي، وأبو العباس ابن سريج.

ومنهم محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، وقد قال فيه ابن حجر في توالي التأسيس: قال أبو عمرو الصرفي كان أهل مصر لا يعدلون به أحدًا، وقال المزني: نظر إليه الشافعي فأتبعه بصره، وقال: وددت لو أن لي ولدا مثله، وعلى ألف دينار.

وقال أبو إسحاق الشيرازي: انتهت إليه رياسة العلم بمصر.. وكانت وفاة محمد في ذي القعدة سنة ٢٥٨، وروايات الكتب المختلفة تفيد أنه كان أثيرًا عند الشافعي، كانت بينهما مؤاخاة صادقة، وموادة صافية. ولما مرض الشافعي، وأحس بدنو منيته، وطلب إليه أصحابه أن يذكر من يخلفه في حلقته، أشار إلى البويطي دون ابن عبد الحكم، وكان قد استشرف لها، وأرادها، ولكن الشافعي وإن كان يحب ابن الحكم رأى في البويطي ما لم يره في صديقه ووديده، ويقال أن ذلك أغضبه. حتى أنه بعد وفاة الشافعي ترك مذهبه إلى مالك، وأخذ يتردد عليه، ومهما يكن من أمره بعد الشافعي فقد سمع من الشافعي كتبه، ويقولون إنه سمع منه كتاب أحكام القرآن، وكتاب الرد على محمد بن الحسن، والسنن، وروى عن الشافعي كتاب الوصايا، ويقولون إنه لم يرو عن غيره، وإنه من المقرر

أن كتاب الوصايا من الكتب التي لم يسمعها الربيع عن الشافعي، ولعله أخذه من ابن عبد الحكم هذا، ومنهم الربيع بن سليمان بن داود الجيزي أبو محمد الأزدي بالولاء، قال فيه ابن السبكي: كان رجلاً فقيهًا صالحًا، روى عن الشافعي وعبد الله بن وهب وإسحاق بن وهب، وعبد الله بن يوسف وغيرهم، وروى عن أبي داود والنسائي وأبي بكر بن أبي داود، وأبي جعفر الطحاوي وغيرهم، وتوفى في ذي الحجة سنة ست وخمسين ومائتين. وقيل سنة ٢٥٧ وهو الذي روى عن الشافعي أن قراءة القرآن بالألحان مكروهة، وأن الشعر بعد الممات يتبع الجسد قياسًا على حال الحياة، أي أنه يطهر بالدباغة. وهذا ما ذكره ابن السبكي عنه في طبقاته، فهو يذكر أنه روى الحديث عن الشافعي، وأنه روى عنه مسألتين في الفقه.

وهل كانت له صحبة وملازمة، كالبويطي والمزني والربيع بن سليمان المرادي الذي سنبين حاله، وهل روى عنه الكتب، أو اختصر آراءه كالسابقين؟ لم يبين ابن السبكي شيئًا من ذلك، وقد قال: في كل صاحب لازم الشافعي ما أخذه عنه من الكتب، وما ألفه في المذهب، فلماذا لم يذكر هنا شيئًا؟ يظهر أنه لم يأخذ عنه فقهًا كثيرًا، ومن المؤكد أنه لم يرو عنه كتبًا، فلم يذكر أحد ممن كتبوا في الطبقات أنه قد روى عنه كتبًا، ويظهر أن صحبته للشافعي موضع نظر، وإن ذكر أنه روى عنه بعض الحديث ومسائل في الفقه، ولذا قال ياقوت في معجمه عند ذكر أصحاب الشافعي: والربيع بن سليمان بن داود ابن الأعرج الجيزي، مولى الأزد، وأظنه صحب الشافعي ومات في سنة ست وخمسين ومائتين، وقبره بالجيزة.

وإذا كانت صحبته موضع نظر، وإذا كان الرواة جميعًا لم يذكروا أنه روى كتبًا، فليس لنا أن نقول إنه راوي كتب الشافعي؛ لأن الذي رواها هو سميه ربيع ابن سليمان المرادي على ما ذكره الرواة جميعًا، فإذا أطلق الاسم عند رواية الكتب انصرفت إليه.

١٠٧ - والربيع بن سليمان راوي الكتب (هو أبو محمد) بن عبد الجبار بن كامل المرادي بالولاء، المؤذن، كان يؤذن في الجامع الأكبر جامع الفسطاط، إلى أن مات، ولم يؤذن أحد في المنارة قبله. وقال ابن عبد البر في الانتقاء: صحب

الشافعي طويلاً، وأخذ عنه كثيرًا وخدمه، وكانت الرحلة إليه في طلب كتب الشافعي، وقال فيه ياقوت: هو صاحب الشافعي المشهور بصحبته، ومات سنة ٢٧٠، وهو آخر من روى بمصر[1] عن الشافعي، وكان جليلاً مصنفًا، حدث بكتب الشافعي كلها، ونقلها الناس عنه، وقال البيهقي في آخر كتابه مناقب الشافعي: الربيع بن سليمان المرادي هو راوية كتب الشافعي الجديدة على الصدق والإتقان، فربما فاتته صفحات من كتاب، فيقول: قال الشافعي، أو يرويها عن البويطي عن الشافعي، صارت الرواحل تشد إليه من أقطار الأرض لسماع كتب الشافعي. وقد ذكر ابن حجر العسقلاني في توالي التأسيس أن الربيع كان على حوائج الشافعي، فربما غاب في حاجة فيعلم له، فإذا رجع قرأ الربيع عليه ما فاته.

تتضافر الأقوال في الكتب التي تصدت لبيان أخبار الشافعي، وأخبار تلاميذه بأن راوي كتب الشافعي الجديدة هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي المؤذن، ولذلك إذا أطلقت كلمة الربيع عند رواية الكتب انصرفت إليه، لأنه هو الذي اشتهر بروايتها. ولذلك قال النووي: اعلم أن الربيع حيث اطلق في كتب المذهب: المرادي، وإن أرادوا الجيزي قيدوه بالجيزي، ويقال للمرادي راوية الشافعي، وهناك كتب لم يروها الربيع، بل نقلها عن غيرها، ونقلت عن غيره، ولنترك الكلام الآن فيه مرجئين ذاك إلى الكلام في الكتب.

هولاء بعض أصحاب الشافعي الذين رووا مذهبه في أدوار اجتهاده، وتلقفوا كلماته وفتاويه، وتداولوا كتبه، ونشروها بين الناس، وورثوها الأجيال من بعدهم، فتناقلها الناس خلفا عن سلف، وبذلك كانوا المصدر الحق لنشر آرائه، والمصدر الثاني هو الكتب:

---

(١) يظهر أن الربيع اتصل بالشافعي قبل مجيئه إلى مصر، فقد جاء في توالي التأسيس لابن حجر: «قال: لزمت الشافعي قبل أن يدخل مصر، وكانت له جارية سوداء، يعمل الباب من العلم، ثم يقول: يا جارية قومي فأسرجي، فتسرج له، فيكتب ما يحتاج إليه ثم يطفئ السراج. فدام على ذلك سنة، فقلت: يا أبا عبد الله، إن هذه الجارية منك في جهد، فقال لي: إن السراج يشغل قلبي. قال: وسألني عن أهل مصر، فقلت: هم فرقتان فرقة مالت إلى قول مالك وناضلت عليه، وفرقة مالت إلى أبي حنيفة وناضلت عليه، فقال: أرجو أن أقدم مصر إن شاء الله فآتيهم بشيء أعظم به عن القولين جميعًا. قال الربيع: ففعل ذلك والله حين دخل مصر».

الكتب

١٠٨ - كان المجتهدون في عصر الصحابة والتابعين يمتنعون عن أن يدونوا فتاويهم أو اجتهادهم، بل امتنعوا عن تدوين السنة، ليبقى المدون من أصول الدين هو الكتاب وحده، وهو عمود هذه الشريعة، ونورها المبين، وحبل الله الممدود إلى يوم القيامة، إلى أن اضطر العلماء لتدوين السنة ولتدوين الفتاوى والفقه.

جاءت النِحل المختلفة فدونت أقوالها، جاء الشيعة فدونوا آراء أئمتهم، وجاء المعتزلة فدونوا آراء علمائهم، واضطر المحدثون أن يدونوا الحديث الصحيح ليتميز من الكلام المكذوب على رسول الله ﷺ. ثم بعد ذلك اتجه الفقهاء إلى تدوين آرائهم، فأبو حنيفة قد أثر عنه بعض الكتب، وأبو يوسف قد كتب كتاب الخراج للرشيد، وله كتب غيره، ومحمد بن الحسن يدون آراء العراقيين، ويحكم تصنيفها، فجاء الشافعي إذن في عصر قد اتجه العلماء فيه إلى تدوين آرائهم، وآراء شيوخهم، فاتجه إلى تدوين اتجاههم.

ويذكر بعض الرواة أن أول تأليفه كان للرد على فقهاء الرأي، فقد قال البويطي: قال الشافعي اجتمع على أصحاب الحديث، فسألوني أن أضع ردًا على كتاب أبي حنيفة، فقلت: لا أعرف قولهم، حتى أنظر في كتبهم، فأمرت فكتبت لي كتب محمد بن الحسن فنظرت فيها سنة، حتى حفظتها، ثم وضعت الكتاب البغدادي.

وإذا صح ذلك الخبر فإنه يدل على أن أول كتاب للشافعي كان يحاكي بتدوينه طريقة أهل العراق في تدوين الآراء، وعلى أن أول كتبه كان في الرد والمناظرة، وأنه لم يكتبه وله آراء مستقلة، بل كان يدافع فيه عن فقه الحديث، أو فقه أهل المدينة، أو فقه مالك بالذات؛ لأنه كان يطلب المدنيين، ولأنه كان عقب أن اطلع الشافعي على كتب محمد بن الحسن، وذلك بلا ريب كان في قدمته الأولى إلى بغداد أي قبل أن يستقيم له رأي في الاجتهاد، يستقل به عن طريقة مالك رضي الله عنهما.

ومهـما يكن من قول في شـأن ذلك الكتاب، فإن الشـافعي بعد أن اسـتقل بطريقته في الاجـتهاد والبحث والفـتيا، أخذ يؤلف الكـتب، ويدون المبـادئ فـيها التي وضـعهـا للاستنبـاط، وآراءه في المسـائل المختلف فـيهـا، ثم يدون السنن، والخلاف بين الصحابة، ويختار بين الآراء المختلفة رأيًا يرجحه ويعتنقه، ولم نعرف له تأليفا ذكـر أنه ألفه بمكة، ولم يذكر أحد من المؤرخين شيئًـا عن بعض مصنفاته أنه كـتبه بمـكة، اللهم إلا إذا صح ما نميل إليـه، وهو أنه كتب الرسـالة إلى عـبد الرحمن بن مهدي، وهو بمكة، أما بعد مجـيئه إلى بغداد سنة ١٩٥ فإنه قد ذكرت مؤلفات كثيرة بها.

ولعله كـان يكتب كتـبه بمكة، ولكنه كـان لا يرويهـا للناس ويعلنها إليـهم ليتروى فـيها، حتى إذا وصل إلى بغـداد، وقد أنضجتـها كثرة الدراسـة والمراجعة والفحص والتـمحيص أعلنهـا لتلاميذه، ونشـرها بين صحابتـه، ثم تولوا هم بعد ذلك نشرها في الآفـاق، ثم لما جاء إلى مصر أعاد النظر فـيما كتب فـغير وبدل، وزاد ونقص طلبا للكمال.

١٠٩ - أعلن الشافعـي في بغداد كتبه، أعلن الرسـالة فيها، وأقـرأ تلاميذه كتبه، وقد نقلنا لـك أن الزعفراني قال: قدم علينا الشافعي واجـتمعنا إليه، فقال: «التمسـوا من يقرأ لكم» وهذا يدل على أنه كانت عنده كـتب قد كتبـها وأعدها، وهو يقرئهـا تلاميذه، وينشرها، ومـا فيها من علم بينهم. وقـد حمل هذه الكتب تلاميذه، وأشـهر من رواها الزعفراني والكرابيـسي، وقد سميت كـتبه التي كتـبها بالعراق في الفقه والفـروع (الحجة): ويقول: «ملا كاتب جلبي» في كـتاب الحجة هذا: هو مـجلد ضخم ألـفه بالعـراق، وإذا أطلق القـديم في مذهبـه يراد به هذا التصنيف.

ولقد سمي ابن النديم ما رواه الزعفراني عن الشافعي من الكتب- المبسوط. فهل المبسوط والحجة واحدة؟ بمراجعة بيان مـا اشتمل عليه مبسوط الزعفراني الذي ذكره بالفهـرس، وقال إنه المبسوط الذي رواه الربيع بمصر. نجـده يشتمل على كل كتب الشافعي في الفروع والحـجاج والمناظرة والخلاف، وإذن يصح لنا أن نقول إن كتـاب الحجـة الذي هو القـديم عند ملا كـاتب جلبي الذي سمـاه ابن النديم في فهـرسه المبسـوط وهو الذي يُسمى الأم، بعـد أن غير فـيه الشـافعي وبدل، وزاد

ونقص بمصر، كما سنبين إن شاء الله تعالى، ولقد قال البيهقي في مناقب الشافعي: وكتاب الحجة الذي صنفه ببغداد حمله عنه الزعفراني، وله كتب أخرى حملها الحسين بن على الكرابيسي، وأبو عبد الرحمن بن يحيى الشافعي، وقد وقع لي نسخ كتاب السير رواية أبي عبد الرحمن، وفيه زيادات كثيرة ليست عند غيره، ولأبي الوليد موسى بن أبي الجارود مختصر يرويه عن الشافعي فيه زيادات.

١١٠ - جاء الشافعي مصر، وفيها أعاد النظر في كتبه، وفي آرائه، وفي مذهبه، فغير وبدل، ووضع كتبه الجديدة، وأملى مسائل كثيرة، وروى عنه أصحابه مسائل، وقد أثر عنه في مصر كتاب الأم، ورُوي عنه كتاب السنن، ولقد قال السيوطي في حسن المحاضرة: وصنف بها (أي بمصر) كتبه الجديدة كالأم والأمالي الكبرى، والإملاء الصغير، ولقد قال ابن حجر في توالي التأسيس: قال أبو الحسين الآبري حدثنا الزبير بن عبد الواحد، حدثني محمد بن سعيد، أخبرنا الفرياني أبو سعيد قال الربيع: أقام الشافعي ها هنا (أي بمصر) أربع سنين، فأملاني ألفاً وخمسمائة ورقة وخرج كتاب الأم ألفي ورقة، وكتاب السنن وأشياء كثيرة كلها في مدة أربع سنين، وقد اختصر البويطي ما سمع عن الشافعي بمصر، فدون ذلك في كتاب أسماه المختصر، ودون المزني كتابًا كذلك سماه المختصر، وكل هذا يبين فقه الشافعي في مصر، وآراءه التي انتهى إليها، ومات رضي الله عنه.

وإن الربيع بن سليمان المرادي قد روى كل ما كتبه الشافعي، وأملاه بمصر، وإليه كانت تشد الرحال، ولقد لازم الشافعي طول إقامته بمصر، بل لقد روى أنه لازمه مدة قبل مجيئه إلى مصر، كما جاء في توالي التأسيس لابن حجر، ولقد سمى ابن النديم ما رواه الربيع مبسوطًا، كما سمى ما رواه الزعفراني مبسوطًا، والزعفراني هو ناقل كتب الشافعي ببغداد، كما أن الربيع ناقلها بمصر.

١١١ - ونريد أن نشير هنا إلى مسألة ذات شأن، وهي تتصل بالمغايرة بين كتب الشافعي القديمة والجديدة، فقد توهم عبارات كثيرين من المتقدمين الذين أرخوا للشافعي، وتصدوا للكلام في كتبه أن الشافعي لما جاء إلى مصر أنشأ كتبه الجديدة فيها إنشاءً جديدًا لم يكن متصلاً بالأول، ووقع ذلك الإبهام في نفوس بعض المتأخرين موقع التصديق، فقبله على أنه حقيقة واقعة مقررة ثابتة، ولقد

استنكر بسبب ذلك بعض الكُتّاب أن تكون السنون الأربع التي أقامها بمصر كافية لتصنيف كل هذه الكتب، وإن الذي يتفق مع المعقول أن الشافعي لا يصنف من جديد في الموضوعات التي كتب فيها من قبل ببغداد، إنما ينظر فيما كتب فيما يراه صالحًا للبقاء، ولم يتغير فيه رأيه أبقاه وأقرأه أصحابه، فنقلوه عنه وما يتغير فيه رأيه يكتبه أو يمليه على ما انتهى إليه، واستقر فكره عليه، فإنه ليس من المعقول أن ينقض كاتب كل ما كتبه، في دور من أدواره الفكرية، بأن يرجع عنه جملة، ثم يكتبه جملة.

ولقد تأيد ذلك بعبارات قد وردت، فقد جاء في توالي التأسيس لابن حجر: قال البيهقي: وبعض كتبه الجديدة لم يعد تصنيفها، وهي الصيام، والحدود، والرهن الصغير، والإجارة، والجنائز، فإنه أمر بقراءة هذه الكتب عليه في الجديد وأمر بتحريق ما يغير اجتهاده فيه. قال: وربما تركه اكتفاء بما نبه عليه من رجوعه في مواضع أخرى، قلت: وهذه الحكاية مفيدة ترفع كثيرًا من الإشكال الواقع بسبب مسائل اشتهر عن الشافعي الرجوع عنها، وهي موجودة في بعض هذه الكتب.

١١٢ - وعبارة البيهقي وتعليق ابن حجر عليها يستفاد منهما أن الشافعي كان في تأليفه الجديد ينظر إلى القديم، فما لا يتغير فيه رأيه قط يبقيه، وما يغير فيه اجتهاده يصنفه ثم يحرق القديم، وربما يترك بعض ما تغير فيه رأيه اكتفاء بما نبه من تغيير رأيه في موضع آخر من كتابته، وكأنه في هذا يقرأ القديم من غير أن يغير في عبارته، ثم يعرض ما يوجب الرجوع ويصنفه وينبه إلى ذلك، وقد يرجع عن بعض الجديد، وكثيرًا ما نرى الربيع يروي قول الشافعي في كتبه، ثم يذكر آخر رأي له، لأنه جاء بعد قراءة الكتب وسماعها، وقد وجدنا ابن النديم الذي يسمى كتب القديم المبسوط، ويسمي كتب الربيع المكتوبة بمصر المبسوط أيضًا، وجدناه يقول في ترجمة الزعفراني: روى المبسوط عن الشافعي على ترتيب ما رواه الربيع، وفيه خلف يسير وليس يرغب الناس فيه، ولا يعملون عليه، وإنما يعمل الفقهاء على ما رواه الربيع، ولا حاجة بنا إلى تسمية الكتب التي رواها الزعفراني، لأنها قلّت واندرس أكثرها.

إن كون ترتيب المبسوط الذي رواه الربيع على ترتيب المبسوط الذي رواه الزعفراني، وإن كون الخلاف بينهما في الترتيب يسيرا، ومبسوط الزعفراني كان ببغداد، ومبسوط الربيع كان بمصر - هذا يدل على أن الأصل واحد، ولكن حصل تغيير وتبديل وزيادة وحذف فيما كتب في بغداد، فكان هو الكتاب الجديد بمصر.

وإن شئت الحق الصريح الواضح فإنا نقول إن الكتب الجديدة هي تمحيص وزيادة في الكتب القديمة، فالرسالة القديمة لبها في الرسالة الجديدة، ولكن بعد تحقيق وتمحيص، وزيادة وحذف، وكذلك سائر كتبه، وإن الشافعي المناظر المجادل الذي كان يقلب الآراء على وجوهها، الذي كان يناقش لطلب الحق، ولا يناقش لطلب الغلبة قط - لابد أنه كان دائمًا يفحص آراءه كما يفحص آراء غيره، ثم يكرر وزنها على ما يستخرج من أصول، فيبقى أو يعدل، وقد أثر عنه آراء مختلفة في المسألة الواحدة في أزمان متباعدة أو متقاربة: فكان يرى الرأي ثم يرجع عنه، إما لحديث عثر عليه، أو لقياس أقرب اهتدى إليه، أو لفتوى صحابي لم يكن على علم بها، وكذلك شأن الباحث الذي يطلب الحق لا يبغي سواه، والمتجدد الحي في تفكيره الذي تأخذه الغرة فيخدع برأيه، ويظنه الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

إن الشافعي كان يتشكك في آرائه دائما شأن المخلصين، وقد كان توقع الخطأ في أقواله يلازمه طول مدة اجتهاده، حتى لقد كان يقول كما روى البويطي عنه: لقد ألفت هذه الكتب، ولم آل فيها، ولابد أن يوجد فيها الخطأ لأن الله تعالى قال: ﴿ ... وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [النساء]، فما وجدتم في كتبي هذه مما يخالف الكتاب والسنة، فقد رجعت عنه.

١١٣ - وقبل أن نترك الكلام في تدوين كتبه نشير إلى مسألة قد جاءت فيما مضي عرضا، ولها قيمة كبيرة عند الباحثين، تلك أن الكتب التي رواها أصحاب الشافعي قسمان: قسم يذكره المؤرخون والرواة منسوبا للشافعي، فيقولون كتاب الأم للشافعي والرسالة له، واختلاف العراقيين له، واختلاف علي وعبد الله وهكذا، وقسم يذكرونه منسوبًا إلى أصحابه، على أنه تلخيص لأقواله فيقولون مختصر البويطي، ومختصر المزني، ولا شك أن هذا القسم الأخير هو تأليف

أصحابه وتلخيصهم لأقواله، وإن كانت نسبة الآراء في هذا القسم إلى الشافعي لا تقل عن نسبته في الأول، ولكن للشافعي في الأول المعنى والصياغة، وله في الثاني المعنى فقط، وأما الصياغة وتأليف العبارة فلصاحبه الشأن فيه ككتب الإمام محمد بالنسبة للمذهب الحنفي، والقسم الأول تأليفه بلا نزاع، وقد كان للشافعي تأليف لا شك في ذلك، والنزاع منه إنكار لمتضافر التاريخ، فلا يلتفت إليه، والحمد لله لم ينازع أحد في ذلك.

وإن الرواة ذكروا طريقة تأليف الشافعي للكتاب، فبعضه يكتبه، وبعضه كان يمليه. ولقد روى الربيع بعض طرق الشافعي في التأليف فقال: لزمت الشافعي قبل أن يدخل مصر، وكانت له جارية سوداء، فكان يعمل الباب من العلم، ثم يقول يا جارية قومي، فأسرجي، فتسرج له فيكتب ما يحتاج إليه ثم يطفئ السراج، فدام على ذلك سنة، قلت: يا أبا عبد الله إن هذه الجارية منك في جهد، فقال لي: إن السراج يشغل قلبي، فالشافعي يتأمل في هدأة الليل ويفكر، ويسبر الرأي في تأمل عميق يخشى على الضوء أن يؤثر فيه، حتى إذا اهتدى إلى الفكرة أضاء المصباح فدونها، ثم أطفأه ليفكر في غيرها، وهكذا وخادمته منه في جهد كما نبهه الربيع.

ولقد كان كثيراً ما يكتب بالمسجد، فقد روى عن طريق حرملة قال: كان الشافعي يجلس إلى هذه الأسطوانة في المسجد، فيلقى له طنفسة، فيجلس عليها، وينحني لوجهه، لأنه كان مسقاما فيصنف.

ولقد كان يستعين بكتب غيره عند تصنيفه الكتب، ليعلم ما فيه من أحاديث، أو آثار فقهية، ولينقدها ويناقشها - وقد جاء في توالي التأسيس:

وقدم الشافعي، فبقي بمصر أربع سنين وضع هذه الكتب فيها وكان أقدم معه من الحجاز كتب ابن عيينة، وخرج إلى يحيى بن حسان فكتب عنه، وأخذ كتبًا من أشهب فيها مسائل. وكان يضع الكتب بين يديه، ويصنف، فإذا ارتفع له كتاب، جاء ابن هرم، فكتب، ويقرأ عليه البويطي، وجميع من يحضر يسمع في كتاب ابن هرم، ثم ينسخونه بعد، وكان الربيع على حوائج الشافعي، فربما غاب في حاجة، فيعلم له، فإذا رجع قرأ الربيع عليه ما فاته.

هذه الأخبار تدل على أن الشافعي رضي الله عنه كان يدون بنفسه، ويصنف من غير إملاء، وتراها لا تنص فقط عليه، بل تبين بعض التفصيل طريق كتابته ثم نقل تلاميذه ما كتبه ثم سماعهم عنه.

وكان الشافعي يملي أحيانًا، وإن المستقرئ لكتاب الأم يجد فيه كثيرًا - عبارة أملى علينا الشافعي، ومن ذلك:

١ - في الصلح أخبرنا الربيع بن سليمان قال: أملى علينا الشافعي.

٢ - وفي الحوالة أخبرنا الربيع بن سليمان قال: أخبرنا الشافعي إملاء.

٣ - وفي الوكالة أخبرنا الربيع قال: أخبرنا الشافعي إملاء.

٤ - وفي وثيقة الحبس أخبرنا الربيع بن سليمان قال: أخبرنا الشافعي إملاء.

٥ - وفي (تغيير وصية العتق) أخبرنا الربيع بن سليمان قال: حدثنا الشافعي إملاء.

٦ - وفي (الوليمة) أخبرنا الربيع بن سليمان قال: حدثنا الشافعي إملاء.

٧ - وفي النكاح المفسوخ، قال الربيع: من ها هنا أملي علينا الشافعي رحمه الله تعالى هذا الكتاب.

٨ - وفي (إقرار الوارث) أخبرنا الربيع قال: حدثنا الشافعي إملاء.

وهكذا تري أن الشافعي كان يملي أحيانًا، وكان يكتب أحيانًا، وينسخ تلاميذه ما يكتب ويقرءونه عليه[1].

كتاب الأم

١١٤ - وكتاب الأم الذي جاء ذكره منسوبًا للشافعي من أي نوع هو؟ أهو تصنيف الشافعي بكتابته أو إملائه. أم هو حكاية أقواله؟

إن الإجابة التي تعرض للخاطر بادئ الرأي أن كتاب الأم هو كتاب الشافعي كتبه أو أملاه، هكذا تضافرت الأخبار، وهكذا نقلت الكتب، وهكذا تلقى العلماء خلفا عن سلف، وأثر النقل عن أصحاب الشافعي كالمزني والربيع والبويطي، ثم

(١) راجع في هذا بحثنا فيما كتبه المرحوم الأستاذ حسين والي، ونشرته مجلة الأزهر وموضوعه (كتاب الأم).

تلقى العلماء ذلك النقل بالقبول لأنهم لم يجدوا ما يرده، وعاينوا كتاب الأم، رأوه بين أيديهم، ووازنوا بينه وبين كتب حكت أقوال الشافعي، واختصرت أقواله، ولم يدع فيها أنه ألفها وصنفها، وصاغ عبارتها، وأملاها.

لم يشذ عن هذا الإجماع أحد، ولكن جاء في كتاب تصوف اسمه (قوت القلوب) ومؤلفه متصوف - عبارة في باب الأخوة سيقت استطرادًا، ومنها ما يفيد أن البويطي هو الذي صنف كتاب الأم وأعطاه الربيع، وصار يعرف به، ولنذكر عبارته مع طولها، لنعرف لأي غرض سيقت، وهل هي تدل على أن ذلك رأي بُني على تحقيق في مسألة معينة، وإن كان فيها تحقيق لما قد سيقت له من غرض. وهو الأخوة والصحبة. قال أبو طالب في قوت القلوب في باب الأخوة في الله والصحبة وأحكام المؤاخاة ما نصه:

وقد كان الشافعي رضي الله عنه آخي محمد بن عبد الحكم المصري، وكان يحبه ويقربه، ويقول: ما يقيمني بمصر غيره، واعتل محمد فعاده الشافعي، فحدثني القرشي عن الربيع، قال: سمعت الشافعي ينشد شعرًا وقد عاد محمدًا:

مرض الحبيب فعدته ... فمرضت من حذري عليه

وأتى الحبيب يعودني ... فبرئت من نظري إليه

ما شك أهل مصر أن الشافعي يفوض أمر حلقته إليه، وأنه يستخلفه بعد موته ويأمر الناس بالحضور عنده، حتى سئل وهو في علته، فقيل له: يا أبا عبد الله، من تجلس بعدك، ومن يكون صاحب الحلقة. وهم يظنون أنه يشير إلى محمد، فاستشرف لذلك محمد، وتطاول لها، وكان جالسًا عند رأسه، فقال (أي الشافعي): سبحان الله! أيشك في هذا؟ أبو يعقوب البويطي. فأنكر لذلك محمد ووجد في نفسه، ومال أصحابه إلى أبي يعقوب البويطي، وقد كان محمد حمل علم الشافعي ومذهبه، وفارق مذهب مالك.

إن البويطي كان أزهد وأروع فحمل الشافعي نصحه للدين، والنصيحة للمسلمين ولم يداهن في ذلك، بل وجه الأمر إلى أبي يعقوب وآثره؛ لأنه كان أوني، فلما قبض الشافعي رضي الله عنه انتقل محمد بن عبد الحكم من مذهبه. وفارق

أصحابه ورجع إلى مذهب مالك، وروى كتب أبيه عن مالك وتفقه فيها، فهو اليوم من كبار أصحاب مالك رضي الله عنهم. وأخمل البويطي رحمه الله نفسه، واعتزل عن الناس بالبويطة من سواد مصر، وصنف كتاب الأم الذي ينسب الآن إلى الربيع بن سليمان ويعرف به، وإنما هو جمع البويطي ولم يذكر نفسه فيه، وأخرجه إلى الربيع، فزاد فيه وأظهره، وسمعه الناس منه، وقد كان البويطي حمل في المحنة، ورفع من مصر إلى السلطان، وحبس في شأن القرآن. فحدثنا الربيع قال: كتب البويطي من السجن يحثني على المجالس، ويأمرني بالمواظبة على العلم، والرفق بالمتعلمين، والإقبال عليهم، وأن أتواضع لهم، وقال: كثيرًا ما كنت أسمع الشافعي رضي الله عنه يقول:

أهين لهم نفسي لكي يكرمونها[1] ولن تكرم النفس التي لا تهينها

١١٥ - هذه كلمة أبي طالب المكي التي ساقها للاستشهاد بقصة الشافعي والبويطي وابن عبد الحكم على أن الوفاء للآخرة لا يتقاضى الصديق أن يؤثر محبته على الدين، والنصيحة لله والمسلمين، ثم استطرد فذكر زهد البويطي وإيثاره الخمول مما يتفق مع النزعات في التصوف[2].

---

(١) ترى هنا الفعل مرفوعًا بعد كي واللام، والظاهر أنه كان يجب النصب، ولم نر تصويبًا لذلك إلا إن كان يجوز جعل كي المصدرية مهملة عن العمل كما جاز إهمال أن قياسًا على ما المصدرية، ولذا وردت قراءة بالرفع في قوله تعالى: ﴿... لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمُّ الرَّضَاعَةَ ... ﴿٢٣٣﴾﴾ [البقرة].

(٢) قوت القلوب جـ ٤ ص ١٣٥ و ١٣٦ فأخذ هذا النص الغزالي ووضعه في كتابه الإحياء من غير أن يبين مصدره، وقد كان قوت القلوب ثاني الكتابين اللذين أخذ عنهما الإحياء، والأول الرسالة للقشيرى. وهذا النص قد جاء في الغزالي فقابله بمصدره من قوت القلوب: «واعلم أنه ليس من الوفاء موافقة الأخ فيما يخالف الحق في أمر يتعلق بالدين، بل من الوفاء المخالفة»، فقد كان الشافعي رضي الله عنه آخى محمد بن عبد الحكم، وكان يقربه، ويقول ما يبقيني بمصر غيره، فاعتل محمد، فعاده الشافعي رحمه الله، فقال:

مرض الحبيب فعدته فمرضت من حذري عليه
وأتى الحبيب يعودني فبرئت من نظري إليه

وظن الناس لصدق موتهما أنه يفوض أمر حلقته إليه بعد وفاته، فقيل للشافعي في علته التي مات فيها رضي الله عنه من نجلس بعدك يا أبا عبد الله، فاستشرف له محمد بن عبد الحكم وهو عند رأسه ليومئ إليه، فقال الشافعي: سبحان الله! أيشك في هذا؟ أبو يعقوب البويطي. فأنكر لذلك محمد، ومال أصحابه إلى البويطي مع أن محمدًا كان قد حمل عنه مذهبه كله، لكن كان البويطي أفضل وأقرب إلى الزهد والورع فنصح الشافعي لله وللمسلمين، وترك المداهنة، ولم يؤثر رضا الخلق على رضا الله فلما توفى انقلب محمد بن عبد الحكم عن مذهبه. ورجع إلى مذهب أبيه، ودرس كتب مالك رحمه الله. وهو من كبار =

فـهل يصح أن نأخذ من هذا الكلام أن أبـا طالب يطعن في نسبـة الأم إلى الشافـعي عن طريق الربيع، وأن طعنه مـقدم على توثيق غـيره هذه النسـبة وعلى تضافر العلمـاء عليها؟. من أجل أن يساق كلام العالم مـساق الطعن الراد لأقوال العلمـاء يجب أن يكون قد عنى بالمـوضوع عناية بحث وتمحـيص، وأن يبين ذلك بأدلة من السند والمتن يرجح بهـا قوله، وينقض بها ما قـاله غيره، وخصـوصًا إذا كان غيره كثرة متضافرة، تلقى الأخلاف كلامها بالقبول، وإلا ما استقر علم، ولا استقام الناس إلى حقـيقة مقررة ثابتة إذا كان مجرد ذكـر عالم يخالف أمرًا سجله التاريخ كافيًا لبطلانه، وإثبات نقيضه أو إثارة الغبار حوله، والشك فيه.

لقد سـاق أبو طالب القصـة للترغـيب في الزهد، وإيثاراً لله على المحـبة. ولبعض الصوفيـة والوعاظ طريق واسع في باب الترغيب والترهيب، يسـوقون فيه ضعيف الأخبار، والآثار، كـما يسوقون مقبولها، ويستـسيغون ذلك، ولا ينفرون منه؛ ولذلك كان في كـتاب أبي طالب[1] كما كـان في تابعه كتاب إحـياء علوم الدين للغزالي الأخبار الضعيفة، بل الأخـبار الموضوعة، وقد تصدى لبيان ضعف الضعيف، ووضع الموضوع المخرجون لأحاديث رسول الله ﷺ، وإذا كان ذلك هو الشأن لأحاديث رسـول الله، فكيف يكون الشأن في أخبار غـيره ممن ليس له هذه المكانة من الدين.

وإذا كانت لأخبار كتب المتصوفـة هذه المنزلة، فما كان لأحد أن يلتفت إلى قصة البويطي والربيع على أنها حقيقة ترد غيرها، أو تثير الشك حول ما هو مقرر ثابت، ولذلك لم يلتفتوا إليها، ومروا عليها، ولـم يعيروها نظرا فاحصا عالمين أنها لا تقوي على الفـحص والكشف، أو هي لم تسق على أنها رأي معتـنق، أو خبر صادق ثابت الصدق.

= أصحاب مـالك رحمه الله، وآثر البويطي الزهد والخمـول، ولم يعجبه الجمع والجلوس في الحلقـة واشتغل بالعبـادة، وصنف كتاب الأم الذي نسب الآن إلى الربيع بن سليـمان، ويعرف به، وإنما صنفـه البويطي، ولكن لم يذكر نفسه. ولم ينسبه إلى نفسه، فزاد الربيع فيه، وتصرف وأظهره (الإحياء جـ٢ ص١٦٦).

(١) كتاب قوت القلوب بـالذات قد طعن أهل الخبرة في أحاديث كثيـرة ساقها، وجرح صاحـبه لأجلها. وقد جاء في تاريخ ابن كـثير. الجـزء الحادي عشر ص٣١٩ في شـأن أبي طالب وقوت القلوب ما نصـه: قال العتيقي كان رجلاً صـالحًا مجتهدًا في العبادة وصنف كتابًا سمـاه قوت القلوب وذكر فيه أحاديث لا أصل لها. فكيف يكون ذلك الكتاب صادقًا في أخباره، ويقف ضده كثرة المؤرخين.

١١٦ - وإذا اعتبرنا مثل هذا الكلام فـإنه يجب لأجل قبوله أن نزنه بالميزان الذي تقبل به الأخبار، وقد وجدنا الذين قالوا إن الأم كتاب الشافعي ينقلون ذلك بسند يتصل إلى الشافعـي، ثم يذكرون رواته عن الشافعي مباشرة بأسـانيد متصلة بأصحابه، ولكن ذلك الخبر الذي جاء في قوت القلوب جاء مجردًا عن النسبة غير منسـوب إلى أحد، وليـس منسوبًا إلى القـرشي الذي ذكـر في طي الرواية؛ لأن المنسوب إلى القرشي الذي يصل سنده إلى الربيع هو رواية البـيتين من الشعر، ولا يصلح الكلام لأن يكون بهذا السنـد؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون راوي زهد البويطي وادعاء الربيع كـتبه - هـو الربيع نفسه، ولا يكون بذلك قـد أعلن نفسـه وأخفى البـويطي، بل يكون قـد أخـفي نفـسـه، وأعلن البـويطي، وهذا نقـيض المدعي والسـياق. وإذا فـرضنا في التنزل وقلنا إن لما ذكـره سندًا، فهل سنده يقـوى على الوقوف أمـام الأسانيد التي تصـحح النسبة، وتوثق صـدقها، وقـد تلقاها الناس بالقبول، فمن هو الـقرشي الذي نحمله ذلك السند تحميلاً؟ إنه مـجهول، فالسند إليه كلا سند، لأن أساس قبول الرواية العلم بحال الراوي، وكونه ممن يغلب عليه الصـدق، ولا يـعلم شيء من ذلك عن هذا الـقـرشي؛ ولذلك يرد ولا يـقـبل، وخصوصًا أنه يخالف ما جاء به الثقات وما استقر عليه العلماء.

إن هذا الكلام الذي سـاقـه أبو طالب المكي يفـيد بظاهره أن الـشافـعي لم يصنف كتاب الأم وإنما الذي صـنفه البويطي، ونشره الربيع منسـوبًا إلى الشافعي، وهذا يخالف الإجماع، وما استـقر عليه أهل العلم، ولكن قد يراد به أن البويطي هو الذي جمع ما كـتب الشافعي، وما أملاه ثم أعطاه الربيع فزاد فـيه ونشره على أنه من روايته، ويكون المراد من التصنيف هو هذا الجمع، وتفسير الكلام على هذا الوضع يكون أقـرب إلى الحق من الأول، إذ قد قـاله بعض العلمـاء، ولكن يرده أمران:

أحدهما: أن الربيع كان من الملازمين للشافعي مـدة إقامته بمصر، وأنه ربما غاب في بعض حوائج الشافعي، فإذا رجع قرأ على الشافعي ما فاته، وعلى ذلك يكون من البعـيد أن يكون البويطي عنده من كُـتُبِ الشافعي المصـرية ما ليس عند الربيع، نعم إن مكانه من الفـقه أكبـر من مكان الربيع، ولكن المسألة مـسألة نقل رواية، لا مسألة علم ودراية.

ثانيهما: إجماع العلماء على أن راوي كتب الشافعي هو الربيع، حتى لقد كانت تشد إليه الرحال، وقد كان ثقة لا يكذب، لم يطعن فيه علماء الحديث، بل تلقوا روايته بالقبول، ومن الكذب أن ينقل كتب الشافعي عن غيره، وينسبها إلى نفسه، ولقد أثار بعض المتقدمين ذلك، فقد جاء في التهذيب لابن حجر: قال أبو الحسين الرازي: أخبرني علي بن محمد أبي حسان الزيادي بحمص قال سمعت أبا يزيد القراطيسي يقول: سماع الربيع بن سايمان من الشافعي ليس بالثبت، وإنما أخذ أكثر الكتاب من آل البويطي بعد موت البويطي، قال أبو الحسين الرازي: وهذا لا يقبل من أبي يزيد، بل البويطي كان يقول: الربيع أثبت في الشافعي مني، وقد سمع أبو زرعة الرازي كتب الشافعي كلها من الربيع قبل موت البويطي بأربع سنين.

ولقد قال الراوي عن الربيع (كما جاء في كتاب الأم المطبوع بمصر جـ٢ ص٩٣): أخبرنا الربيع بن سليمان المرادي بمصر سنة سبع ومائتين قال: أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله، وهذا بعد موت الشافعي بثلاث سنين، وقبل موت البويطي بأربع وعشرين سنة[1] فالكتاب على هذا قد نقله ذلك الراوي عن الربيع قبل موت البويطي بأربع وعشرين سنة.

١١٧ - والخلاصة أن الأخبار متضافرة، والأسانيد متصلة مثبتة أن الشافعي ﷺ كان يدون كتبه، وأنه دون كتبًا بالعراق، ودون مثلها بمصر، وكان يكتب ثم يقرئ ما كتب تلاميذه، ثم ينسخونه، وأحيانًا كان يملي، وأن الربيع بن سليمان هو الذي روى كتب الشافعي التي انتهى إليها، ودون آخر آرائه فيها، وأن العلماء كانوا يشدون الرحال إليه لنقل كتب الشافعي، وأن الربيع قد سمع جل هذه الكتب عن الشافعي، وأن ما لم يسمع من أبواب الفقه قد ذكره هو في روايته، وقد نصت عليه كتب التاريخ، وهذا ياقوت يحصي ما لم يسمعه الربيع عن الشافعي من أبواب الفقه فيقول في معجمه: والذي لم يسمعه الربيع من الشافعي ﷺ وأرضاه كتاب الوصايا الكبير، وكتاب اختلاف أهل العراق على عليّ وعبد الله، وكتاب

(١) راجع في هذا بحث أستاذنا الكبير المرحوم حسين والي.

ديات الخطأ، وكـتاب قـتال المشـركين، وكـتاب الإفـراد بالحكم الظاهر، وكتـاب الأحباس وكـتاب اتباع أمر رسول الله ﷺ، وكـتاب مسألة الجنين، وكتـاب وصية الشافعي، وكتاب ذبائح بني إسرائيل، وكـتاب غسل الميت، وكتاب ما ينجس الماء مما خالطه، وكتاب الأمالي في الطلاق.

والربيع كان يحتاط كل الاحتياط، فهو يذكر العبارات التي وجدها في نسخة منقولة عن الشـافعي وسمعهـا منه، ولو كان فيهـا خطأ في النقل، فيثبـته ثم يبين الخطأ، وما لم يسـمعه يقـول: لم أسمعـه، ففي غُسل الميت يقـول لم أسمع هذا الكتاب من الشافعي، وإنما أقرؤه على المعرفة، وفي كتاب إحياء الموات يقول: ولم أسمع هذا الكتاب، وإنما أقرؤه على معرفة أنه من كلامه.

وقد كان أحيانًا يعلق على المنقول، فهو يذكر أحيانًا بعض أقوال الشافعي ثم يبين أن له في المسألة قولاً آخـر يكون قد سمعه منه، ولم يدونه، وأحـيانًا يقول: رجع عن هذا القول بعد.. وهكذا.

وقد نبهنا فيما نقلنا عن ابن حـجر إلى أن الشافعي قد كان يرجع عن بعض أقواله المدونة، ويبـقي المدون كمـا هو؛ لأن الرجوع كان بعـد التدوين، فـيكتفي بالتنبيه بالرجـوع، فكان الربيع يروي الكتاب كما سمـعه مدونًا، ثم يبين أنه رجع عن هذا الرأي، أو أن آخر أقواله هو كذا.

هذا، وإذا كان للأديب أن يحكم بمقتضى الذوق البياني، فإن القارئ لكتاب الأم المتذوق لبـليغ عباراته، يـجزم بأنها لا تصـدر إلا عن كاتب بليغ مـالك عنان البيـان، وذلك هو الشافعي، ثم إنه بالموازنة بين أبـواب الأم، والكتب التي لم يثر شك في نسبـتها إلى الشافـعي كالرسالة يرى أن الأسلوب واحـد، وأن الاختلاف اليسـير أحيانـًا بينهما في القـوة البيانية لاخـتلاف الموضوع، أو لأن ذلك يعـتري الكتاب البلغاء عادة، فتختلف أساليبهم قوة وضعفًا، وإن كانت الروح واحدة على اختلاف حال الكاتب من راحة وتعب، وقوة وضعف، وصحة وسقام.

المجموعة الفقهية المطبوعة بمصر

١١٨ - طبعت بمصر مجموعة فقهية فيها فقه الشافعي، وبعض ما جاء بالهامش لم يطبع على أنه من الأم وهو ليس منه، ففيه مسند الشافعي وفيه مختلف الحديث للشافعي، وما في الصلب ليس كله من الأم، ففيه الرسالة الجديدة، اللهم إلا إذا اعتبرنا كل ما رواه الربيع من الأم، كما سمى ابن النديم كل ما رواه الربيع مبسوطا. وتكون حينئذ كلمة المبسوط مرادفة للأم تطلقان على معنى واحد، وهو كل ما رواه الربيع عن الشافعي بمصر، فتكون الرسالة الجديدة منه، ولكن أكثر العلماء على أن الرسالة شيء غير الأم لأن الرسالة في أصول الفقه،والأم في الفقه، والشافعي كان يسمي الرسالة اسمًا خاصًّا بها، وهو الكتاب. ومهما يكن من أمر الرسالة فإن مصحح كتاب الأم لم يعتبرها منه، إذ لم تعتبر كذلك في النسخ التي نقلت عنها النسخة المطبوعة، بل إنه أشار إلى أن ما في الصلب فيه زيادات وجدت في كتب أخرى غير الأم، ولذلك يقول: «اعلم أنه قد حصلت لنا عدة نسخ من الأم، ومنها بعض أجزاء عتيقة بخط ابن النقيب منقولة من نسخة بخط سراج الدين البلقيني، تفردت بزيادات مترجمة، معزوة لبعض مؤلفات الشافعي رحمه الله، مثل كتاب اختلاف الحديث، وكتاب اختلاف مالك والشافعي ونحوهما، وربما كان في هذه الزيادات تكرار بعض ما اتفقت عليه النسخ، ولكنها في ذلك لا تخلو من فوائد من فروع وتوجيهات للإمام رحمه الله، ولهذا أثبتنا تلك الزيادات بهامش هذا المطبوع، إن اتسع ذلك، وإلا جعلناها في الصلب بعد عبارة الأم مفصولا بينهما، والله المستعان. فما في الصلب ليس كله من الأم، ولكن الأم مفصول عن الزائد عليه معلمة تلك الزيادة بما يبين أنها زيادة، وهي تعليقات من سراج الدين البلقيني اقتبسها من كتب الشافعي.

وعلى ذلك يكون الأم في هذه المجموعة متميزًا، ولقد تتبعنا الأبواب التي سردها ابن حجر نقلاً عن البيهقي على أن الأم مشتمل عليها، فوجدنا هذه الأبواب في كتاب الأم بالترتيب الذي نقل عن البيهقي مع خلاف يسير.

وهذا يرشح قول من يقول إن كل ما احتوت عليه هذه النسخة على أنه من الأم هو من الأم.

١١٩ - ولكن تجيء في هذه النسخة في أحيان كثيرة عبارة سألت الشافعي عن كذا فقال كذا، وعبارة سئل الشافعي عن كذا فأجاب بكذا، وكلمة حدثنا الشافعي إملاء أو أملي علينا، وكلمة أخبرنا الربيع بن سليمان، وقال قلت للشافعي كذا، ثم قد كان فيه بيان لبعض أقوال رجع عنها. وحكايات أقوال أخرى تساق في بعض الأحوال، وهكذا، وإنه بالموازنة بين الرسالة في هذا، والأم تجد الرسالة خالية من كل هذا إلا من السند في أول كل جزء منها.

وإذا كان كتاب الأم قد اشتمل على كل هذا، فهل لنا أن نقول إن الشافعي كتبه أو أملاه وبوبه، ونقل عنه بهذا الترتيب وذلك التبويب. إن للمسألة ثلاثة فروض:

الفرض الأول: أن الشافعي قد كتب هذا الكتاب أو أملاه، وأنه كان يأمر بتدوين الأسئلة التي توجه إليه، ثم يملي الإجابة عنها، وأنه قد قرئ عليه كل ما دون من الأسئلة والأجوبة، وبذلك لا يكون ثمة ما يمنع من نسبة الكتاب إلى الشافعي تأليفا وتصنيفا، وأنه سمي باسمه في حياته، وما جاء من رجوع في بعض أقواله من تعليق الربيع.

الفرض الثاني: أن يكون الشافعي قد دون مسائل مختلفة بقلمه، وأملي بعضها بعبارته، ثم لما انتقل إلى جوار ربه جاء الربيع فجمع ما دون وما أملي في الفروع من تلقاء نفسه، أو أجاب به عن سؤال في مجموعة واحدة سميت الأم فدون ما سمعه وما لم يسمعه مما دونه غيره مشيرا إلى أنه لم يسمعه، كما يلمس المتتبع لكلامه، ويشترك هذا الفرض مع سابقه في أن ما اشتمل عليه كتاب الأم كان بتدوين الشافعي أو إملائه، ولكنهما يفترقان في الجمع والتبويب، فعلي الفرض الأول كل هذا للشافعي، وعلى الفرض الثاني كل هذا للربيع.

الفرض الثالث: أن يكون الأم ليس من تأليف الشافعي، بل هو جمع لأقواله المدونة التي كتبها أو أملاها بعبارته، وآرائه في المسائل العلمية التي تدارسها مع تلاميذه ورووها عنه، وقد جمع كل ذلك بعد الشافعي، وتكون نسبة هذه الكتب إلى الشافعي كنسبة كتب الإمام محمد إلى فقهاء العراق من حيث إنها حاكية لأقوالهم من غير أن يكون التأليف لهم.

وإن هذا الفرض مردود لإجماع العلماء على نسبة كتاب الأم للشافعي ولأن الربيع كما يبدو من ثنايا الكتب كان ينشر عبارات مكتوبة مدونة. ولذا تراه كان

يصحح خطأ المكتوب بعد أن ينقله بنصه، كما ترى في الجزء ٢ ص ٩ فقد قال: وهكذا في البقر لا يختلف إلا في خصلة واحدة، فإذا وجب عليه مسنة والبقر ثيران، فأعطي ثوراً أجزأه منه إذا كان خيراً من تبيع، انظر الربيع يصححها فيقول: قال الربيع أظن أن مكان مسنة تبيع، ولو كان الربيع يحكي أقوال الشافعي من غير ملاحظة النص لذكر الصواب من غير أن يحمل نفسه عناء نقل المكتوب، ثم تصويبه بعد ذلك.

إن الكلام الذي يعقب العبارات التي تشكك في نسبة الكلام إلى الشافعي بعبارته، مثل أخبرنا الربيع بن سليمان قال أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي بعبارته، يدل على أن الكلام بعده للشافعي بنصه إما بتحريره بقلمه أو بإملائه بلسانه. فمثلا في أول كتاب جماع العلم جاء: أخبرنا الربيع ابن سليمان[1] قال أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي، قال: لم أجد أحدًا نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله عز وجل اتباع رسول الله ﷺ والتسليم لحكمه بأن الله عز وجل لم يجعل لمن بعده إلا اتباعه. ثم ينقل كلامًا يستغرق نحو اثنتي عشرة صفحة كاملة، مما يجعلنا نعتقد أن مكتوبا بين يديه ينقل عنه ما روى ونقل.

وأخيرا أسلوب الشافعي، فإن الكتاب كله نسيج وحده في جزالة اللفظ وجماله، وعمق المعنى وإحكامه، وهو يحاكي كل المحاكاة أسلوب الرسالة التي لا شك في نسبتها إلى الشافعي تحريرا وتعبيرا، ولو كان الذين اختلفوا في هذا المقام حكموا البيان والأسلوب في القضية لقضي حتما بأن الأم من عبارة الشافعي كتابة أو إملاء.

بقي الفرضان الأولان وليس بين أيدينا ما يرجح أحدهما على الآخر وإن كما نميل إلى ثانيهما، وذلك لنقل الربيع الرجوع في بعض الأقوال، فلو كان الجمع والشافعي حي لنسب الرجوع إليه.

وكيفما كان الفرض الذي نختاره، فالكتاب كله للشافعي ليس لأحد تزيد عليه فيه إلا ما كان تعليق الربيع وتنبيهاته، وهي تؤكد النسبة ولا تنفيها.

هذا وقد أجمع العلماء بلا نزاع على صدق ما جاء في الأم من آراء منسوبة للشافعي فهو الحجة الأولى في مذهبه، والنقل الأول الصحيح لآرائه في الجديد.

(١) الأم، الجزء الثاني، ص٣.

دراستنا لفقه الشافعي

١٢٠ - في هذا القسم من بحثنا ندرس بمعونة الله فقه الشافعي، ونقصد في هذه الدراسة إلى أصول الاستنباط في هذا الفقه وارتباط هذه الأصول بالفروع مفصلين بعض التفصيل في بيان الأصول والقواعد الكلية، مجملين كل الإجمال في الإشارة إلى الفروع، فإن ذلك باب مترامي الآفاق متسع المدى لا يحيط هذا البحث به، ثم هذه الفروع مدونة في كتب ذلك المذهب ولا يهمنا من هذه الفروع إلا مقدار ارتباطها بذلك الإمام وأصول المذهب وقواعده الكلية العامة التي تتفرع منها الفروع المختلفة، وسنجد أن أصول الشافعي وقواعده الكلية التي تضمنتها كتبه قد نقلت لنا من هذا الشيء الكثير، تكشف لنا عن المسالك التي سلكت في سبيل تنمية هذا المذهب بالتخريج على أصوله واتباع قواعده، والسير على منهاج صاحبه.

١٢١ - وقبل أن نخوض في بيان فقه الشافعي على ذلك النحو ننبه إلى أمر ثابت وهو أن الشافعي قد روى عنه أصحابه قولين أو ثلاثا في المسألة الواحدة، وقد يثبت رجوعه عن أحدهما، وربما لا يثبت، فيبقي القولان ثابتين في المذهب منسوبين إليه، وقد رأينا في الأم، وهو فقه الشافعي في آخر أدوار اجتهاده كما علمت، وهو الذي استقر عليه وانتهى إليه، ورأينا فيه حكاية لأكثر من قول في مسائل، يبين في الأم أحد القولين، ويعلن الربيع فينبه إلى القول الثاني، وهو قد يذكر في الأم قولين، فينبه الربيع إلى قول ثالث، لنضرب على ذلك الأمثلة:

١ - جاء في البيع في بيان لزومه: فإذا كان هذا لزم كل واحد منهما البيع، ولم يكن رده إلا بخيار أو عيب أو شرط يشرطه، أو خيار رؤية إن جاز خيار الرؤية. . هذا حكم يقرر أن الشافعي يعتبر خيار الرؤية على وجه من وجوه النظر، ولكن يجيء بعد ذلك هذا النص: قال الربيع قد رجع الشافعي عن خيار الرؤية.

٢ - وفي بيع الصرف يبين أنه يجوز بيع سيف فيه ذهب بفضة أو سيف فيه فضة بثمن هو ذهب فيقول: إذا كانت الفضة مع سيف اشترى بذهب، وإن كان فيه ذهب اشترى بفضة وإن كان فيه ذهب وفضة ولم يشتر بذهب ولا فضة

واشترى بعرض. . وهذا نص الشافعي، ولكن جاء بعد ذلك: قال الربيع، وفيه قول آخر أنه لا يجوز أن يشتري شيء فيه فضة مثل مصحف أو سيف وما أشبه بذهب، ولا ورق لأن في هذه البيعة صرفًا وبيعًا، ولا يدري ما حصة البيع من حصة الصرف.

٣ - وفي وجوب الزكاة على المدين بدين مساو لما في يده من المال قد جاء في الأم ما نصه: وإذا كانت في يدي رجل ألف درهم وعليه مثلها فلا زكاة عليه. . ولكن يجيء بعد ذلك، قال الربيع: آخر قول الشافعي إذا كانت في يده ألف وعليه ألف فعليه الزكاة، قال الربيع من قبل: إن الذي في يديه إن تلف كان منه في حل إن شاء وهبها، وإن شاء تصدق به، فلما كانت في جميع أحكامها مالاً من ماله، وقد قال الله عز وجل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ... ﴿١٠٣﴾﴾ [التوبة].

٤ - وفي الغصب يبين الشافعي أنه إذا غصب شخص طعامًا، ثم أطعمه صاحبه الذي غصب، إذ أكله غير عالم، فالضمان على الغاصب ثابت، وإن أكله عالما بأنه طعامه فقد وصل إليه ماله فلا ضمان. وهذا نص الأم: ولو غصبه طعامًا، وأطعمه إياه، والمغصوب لا يعلم كان متطوعًا بالإطعام، وكان عليه ضمان الطعام، وإن كان المغصوب يعلم أنه طعامه فأكله فلا شيء عليه وإن قيل أن سلطانه إنما كان على أخذ طعامه، فقد أخذه. ولكن جاء بعد ذلك: قال الربيع، وفيه قول آخر: إنه إذا أكله عالمًا أو غير عالم، فقد وصل إليه شيئه، ولا شيء على الغاصب، إلا أن يكون قد نقص عمله فيه شيئًا، فيرجع بما نقصه العمل[1].

٥ - ونجد الأم ينص على القولين في صلبه في المدين الذي منع من التصرف في ماله إذا أقر بعد المنع لشخص بدين، أيدخل مع الغرماء الذين ثبتت ديونهم بالبينة قبل، أم لا يدخل، فيذكر قولين، ويوجه كلا القولين، ثم يختار واحدا منهما. ولأترك الكلمة له: وإذا أقر الرجل بعد وقف القاضي ماله بدين لرجل أو حق من وجه من الوجوه، وزعم أنه لزمه قبل وقف ماله، ففي ذلك قولان: أحدهما أن إقراره لازم له، ويدخل من أقر له في هذه الحال مع غرمائه

---

(١) الأم، جـ ٣، ص ٢٧٧.

الذين أقر لهم قبل وقف ماله، وقامت لهم البينة، ومن قال هذا القول، قال أصله قياسًا على المريض يقر بحق لزمه في مرضه، فيدخل المقر له مع أهل الدين الذين أقر لهم في الصحة، أو كانت لهم بينة فهذا يحتمل القياس، وبه أقول، والقول الثاني أنه إن أقر بحق لزمه بوجه من الوجوه في شيء مما في يديه جعل إقراره لازما في مال، إن حدث له بعد هذا، وأحسن ما يحتج به من قال هذا: وقف ماله هذا في حاله هذه لوفائه كرهنه ماله لهم، فيبدءون فيعطون حقوقهم، فإن فضل فضل كان لمن أقر له، وإن لم يفضل فضل كان ما لهم في ذمته.

ويدخل هذا أمر يتفاحش، من أنه ليس بقياس على المريض بوقف ماله، ولا على المحجوز فيبطل إقراره، بكل حال، ويدخله أن الرهن لا يكون إلا معروفا بمعروف، ويدخل هذا أنه مجهول، لأن من جاء على غرمائه أدخله في ماله، وما وجد له من مال لا يعرفه ولا غرماؤه أعطاه غرماءه.. وينتهي من الأم إلى أنه يذكر قولين ويختار أحدهما وهو الأول كما رأيت ولكن جاء تلميذه المزني فبين في مختصره أن الشافعي اختار الثاني؛ الإملاء، وننتهي من هذا بالجمع بين ما جاء في الأم وما جاء في الإملاء أن الشافعي رضي الله عنه له قولان في هذه المسألة[1].

٦ - وقد جاء في الأم في تغرير الزوج بالزوجة بأن يذكر لها نسبا غير نسبه فتقبله على ذلك، ثم تتبين الحقيقة، وأن نسبه دون ما ذكر، ونسبها أكبر من نسبه.

إن في المسألة قولين من غير أن يرجع: أحدهما أن لها الخيار، والثاني أنه باطل هذا نصه: انتسب لها إلى نسب فوجدته من غير ذلك النسب، ومن نسب دونه ونسبها فوق نسبه كان فيها قولان: أحدهما أن لها الخيار، لأنه منكوح بعينه، وغرر بشيء وجد دونه، والثاني أن النكاح مفسوخ، كما ينفسخ لو أذنت في رجل بعينه، فزوجت غيره، كأنها أذنت في عبد الله بن محمد الفلاني فوجدت عبد الله ابن محمد من غير بني فلان، فكان الذي زوجته غير من أذنت بتزويجه[2].

٧ - إذا باع شخص زرعًا أو ثمرًا لم يخرج زكاته، فإن الشافعي يرى أن الجزء المعادل للزكاة، وهو العشر في حال السقي من غير آلة، ونصف العشر في

(١) الأم، جـ ٣، ص ١٨٦ و ١٨٧ومختصر المزني على هامش الجزء الثاني ص ٢٢٢.
(٢) جـ ٥، ص ٢٤ من الأم.

حال السقي بآلة لا يصح بيعه لأنه لا يملكه، وإنما هو ملك للسائل والمحروم، وسائر المستحقين للصدقات، وعلى ذلك إذا باع ثمر البستان الذي قد استحقت فيه زكاة من غير أن يبين، ثم تبين للمشتري بعد ذلك. فقد قال في الأم فيه قولان: أحدهما أن المشتري بالخيار بين أن يأخذ الباقي بعد الصدقة من الكل بحصته من الثمن، أو يفسخ البيع؛ لأنه لم يسلم إليه ما كان المعقود عليه، والثاني أن له الخيار بين أن يأخذ الباقي بكل الثمن، وبين أن يرد البيع؛ لأن جزء الصدقة لم يكن في المعقود عليه. ويحكي الربيع قولا ثالثا، وهو أن البيع باطل، لأنه بيع ما لم يملك. وإليك النص: قال الشافعي: ولو باعه ثمرة حائطه وسكت عما وصفت من أجزاء الصدقة، وكم قدرها كان فيه قولان: أحدهما أن يكون المشتري بالخيار في أخذ ما جاوز الصدقة بحصته من ثمن الكل، وذلك تسعة أعشار الكل، أو تسعة أعشار ونصف عشر الكل، أو يرد البيع، لأنه لم يسلم إليه كل ما اشترى، والثاني إن شاء أخذ الفضل عن الصدقة بجميع الثمن، وإن شاء ترك، قال الربيع: وللشافعي فيه قول ثالث؛ أن الصفقة كلها باطلة، من قبل أنه باعه ما ملك وما لم يملك فلما جمعت الصفقة حرام البيع وحلال البيع بطلت الصفقة كلها.

فهنا نرى للشافعي ثلاثة أقوال في مسألة واحدة.

٨ - إذا رهن شخص ثمرة تخرج شيئًا فشيئًا فالرهن واقع على الثمرة الموجودة وقت الرهن، ولذا يجب قطعها لكي يصح الرهن، ولكيلا يختلط المرهون بغير المرهون، فإذا لم يقطعها حتى خرجت غيرها، وأشكل الأمر فلم يعرف المرهون من غير المرهون فما حكم الرهن؟ الشافعي يذكر قولين: أحدهما أن الرهن يفسد لاختلاط المرهون بغير المرهون، كالبيع إذا اختلط المبيع. الثاني أن الرهن لا يفسد والقول قول الراهن في مقداره، ويبقيه على الرهن إذا كان حنطة أو تمرا فاختلط بغيره.

وإليك كلام الشافعي والربيع: «فإن كان من الثمر شيء يخرج فرهنه إياه، وكان يخرج بعده غيره، فلا يتميز الخارج عن الأول المرهون لم يجز الرهن في الأول، ولا في الخارج؛ لأن الرهن حينئذ ليس بمعروف، ولا يجوز الرهن فيه

حتى يقطع مكانه، أو يشترط أنه يقطع في مدة قبل أن تخرج الثمرة التي بعده أو بعدما تخرج قبل أن يشكل؛ أهي من الرهن الأول أم لا؟ فإذا كان هذا جاز، وإن ترك حتى تخرج بعده ثمرة لا يتميز حتى يعرف ففيها قولان: أحدهما أن يفسد الرهن كما يفسد البيع، لأني لا أعرف الرهن من غير الرهن، والثاني أن الرهن لا يفسد، والقول قول الراهن في قدر الثمرة المرهونة من المختلطة بها كما لورهنه حنطة أو تمرا فاختلطت بحنطة للراهن أو ثمرة كان القول في قدر الحنطة التي رهن من يمينه» قال الربيع: وللشافعي قول آخر في البيع أنه إذا باعه ثمرًا فلم يقبضه حتى حدثت ثمرة أخرى في شجره لا تتميز الحادثة من المبيع قبلها كان البائع بالخيار بين أن يسلم له الثمرة الحادثة مع المبيع الأول، فيكون قد زاده خيرًا أو ينقض البيع، لأنه لا يدري ما باع مما حدث من الثمرة.

١٢٢ - هذه أمثلة مما عثرنا عليه عند قراءتنا للمجموعة الفقهية المنسوبة للشافعي وتلاميذه وهي كاشفة عما وراءها ومبينة، وإن لم تكن هي كل ما وجدناه من أقوال مختلفة للشافعي رضي الله عنه.

«وقد اتخذ بعض المغرضين في الماضي من تعدد أقوال الشافعي سبيلاً منه، وزعم أن اضطراب القول في المسألة الواحدة دليل على النقص في الاجتهاد، وعدم الجزم دليل على نقص العلم، والحق أن التردد عند تعارض الأقيسة وتصادم الأدلة ليس دليل النقص، ولكنه دليل الكمال في العقل، ودليل الكمال في القصد؛ أما دلالته على الكمال في العقل، فلأنه لم يرد أن يهجم باليقين في مقام الظن، ولا بالظن في مقام الشك، فليس ذلك دأب العلماء، وكلما رأيت باحثًا يحقق ويردد ولا يريد أن يكون أسير فكرة قبل أن يأسره الدليل، ويستحوذ عليه البرهان، فاعلم أنه العالم، وإن رأيت امرءًا يهاجم باليقين في الرجحان، وبالرجحان في مقام الشك «فاعلم أن ذلك ناشئ عن نقص في الإحاطة بالموضوع، وعدم الأخذ به من كل أطرافه، كمن قصر نظره وأصبح لا يرى بعض الأشياء فأنكر وجودها، لأنه لا يراها وما علم أن ذلك نقص في علمه، وخطأ في حسه».

وأما دلالة التردد على كمال القصد والإخلاص في طلب الحق فلأنه لا يحكم إلا بعد أن يرى رأي العين، فإن لم تتوافر لديه الأسباب رجح وقارب ولم

يباعد، وإن لم تتوافر الأسباب لذلك ألقى بترديده، وبيّن تعارض الأدلة، وتصادم الأمارات، وإن تجاوز هذه الحدود كان تلبيسًا، وما ذلك شأن من يطلب الحق لذات الحق، لا يريد به غلبًا، ولا يريد به سبقًا، ولقد كان الشافعي من أهل ذلك المقام، فهذا الذي كان يناظر ويقرع الخصوم، ويحيط بهم في مجاري تفكيرهم، كان يقسم أنه ما جادل طلبا للغلبة قط.

١٢٣ - ولقد عقد فخر الدين الرازي في كتاب مناقب الشافعي فصلاً لاختلاف الأقوال عند الشافعي أو الأقوال المنسوبة للشافعي، سواء أكانت قد جاءت على لسانه، أم جرت من قلمه، كالذي نقلنا لك من الأم ومختصر المزني، أم نسبها الشافعية إلى مذهبه، وقد قسم اختلاف الأقوال المنسوبة إليه رضي الله عنه إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: المسائل التي يذكرون فيها قوانين بالنقل والتخريج، وهي أن يذكر الشافعي مسألتين متشابهتين في بابين، ثم يذكر الجواب في إحداهما بالنفي وفي الآخري بالإثبات. والأصحاب ينقلون جواب كل واحدة من المسألتين في الأخرى، ويقولون: «فيه قولان» بالنقل والتخريج، وهذا في الحقيقة ليس من الشافعي، بل من الأصحاب، والمحققون من الأصحاب لا يذكرون هذين القولين.

القسم الثاني: أن يكون للشافعي قولان: أحدهما قديم وهو الذي صنفه في بغداد، والآخر جديد، وهو الذي صنفه بمصر، والجديد بالنسبة للقديم كالناسخ له، والقديم بمنزلة المنسوخ. قال البيهقي: قرأت في كتاب زكريا بن يحيى الساجي بإسناده عن البويطي، قال: سمعت الشافعي رضي الله عنه يقول: لا أجعل في حل من روى عني كتابي البغدادي، ولا يجد في ذلك نقصًا. وهذا حق وهو يستدل على جواز أن يرجع المجتهد في رأيه إذا تبين له الحق في غيره - بما كان من الصحابة من رجوعهم في أقوالهم فيقول: «فعلت الصحابة مثل ذلك». قال على كرم الله وجهه: كان رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألا يبعن، وأنا الآن أرى بيعهن، وكان ابن عباس يقول: لا ربا إلا في النسيئة، ثم رجع عنه وأثبت ربا الفضل. وقال عمر بن الخطاب في كتابه إلى عبد الله بن قيس في آداب القضاء: لا يمنعنك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه عقلك وهديت لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن

الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل، وكان عمر لا يورث الإخوة والأخوات مع الجد فرجع إلى قول عليّ وزيد في التشريك بينهم.

القسم الثالث: أن ينص الشافعي في مواضع من كتبه الجديدة على قولين، ثم ينبه على اختياره الذي يختاره منهما، بأن يقول هذا أصحهما أو أحسنهما، أو بتفريعه على أحدهما، وترك التفريع على الآخر، أو بذكره دليل أحدهما دون الآخر.

وهذا ما يقول الرازي في بيان معنى الاختيار، وعندي أن بعض هذا الذي ذكره قد يدل على الميل إلى أحد الرأيين دون التورط في اختياره، أو ترجيحه، أو يكون أحدهما يحتاج إلى توضيح بالتفريع عليه.

القسم الرابع: أن يذكر طرفي النفي والإثبات، ويتوقف فيه ويقول الرازي في ذلك القسم: قال الأصحاب فيه لم يصح عن الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ذكر القولين على هذا الوجه إلا في ست عشرة مسألة، وهو قد توقف فيها لاشتباه الأمر فيها، وهذا غاية الديانة والورع، قال الأستاذ أبو منصور البغدادي: وليس الشافعي أجل من رسول الله ﷺ حين سُئِل عن قذف الرجل امرأته وتوقف حتى نزلت آية اللعان، وقد روى أن المؤمن وقاف، والمنافق وثاب.

وترى من هذا أن الرازي يضيق المسائل التي أرسل الشافعي فيها قولين ولم يختر واحدًا منهما، ويقصرها على ست عشرة مسألة، يظهر أن السبب في ذلك هو توسعه في مبني الأمارات التي تدل على الاختيار، فهو يعتبر مجرد الذكر لدليل أحد الرأيين دليل اختياره، مع أنه ربما ترك الدليل للرأي الآخر لظهور الدليل ووضوح القياس فيه، وأنه إذ توسع في أمارات الاختيار والترجيح، فقد ضيق المسائل التي ترك الرأيين فيها من غير اختيار لأحدهما.

القسم الخامس: أن يذكر الشافعي في المسألة قولين: أحدهما طريقة القياس، والثاني طريقة الخبر والسنة، ثم يختار ما وافق السنة، وقد ذكر الرازي ذلك القسم من الأمور التي روى للشافعي فيها قولان، ولهذا ليس منها في شيء لأن القياس آخر الأدلة في الشريعة عنده، فلا رأي يبني على القياس في موضع النص من كتاب أو سنة: فذكره للسنة بجوار القياس معناه رفض القياس ألبتة.

١٢٤ - وإنك لترى الرازي كـغيره من متـعصبي الشـافعية يظنون أن كـثرة الآراء للشافعي لا تليق به فيدفعونها عنه، ويقللون عدد المسائل التي قال فيها أكثر من رأي، وترى بجوارهم المتعـصبين على الشافعي يرون كثرة الآراء منقـصة فيه، ودليلاً على عدم الوصول إلى الحق، وذلك نـقص في العلم، وقد رددنا زعمهم، وبيّنا أن العلم يوجب الـتردد في كـثيـر من الأحيـان، وأن التـردد عن بينة علم، واليقين عن غير بينة جهل.

والحق أن الشافعي الذي ألقينا عليك ضوءًا من سيرته وحياته العلمية لابد أن ينقل عنه أكـثر من رأي في المسألـة الواحدة أحيـانًا، ذلك لأنه رحمـه الله - كان مخلصًا في طلب ما يعتقد أنه الحق في هذه الشريعة الغراء، والمخلص لا تستحوذ عليه فكرة ولا يسـترقه رأي يجمد عليـه، فإن له مقصدًا مـعينًا، وهو طلب العلم لله، وذلك يجعله يفحص آراءه بميزان ناقد كـاشف، ونظر مستبين فاحص، وفوق ذلك كان الشافعي ذا فكر حي متحرك يسـير في طلب الغايات العلمية صعدا، لا يسكن إلى غاية حتى يطلب ما رواءها، ومن كانت هذه حاله لا يجمد على آرائه، بل يسبـرها دائمًا بالميـزان الذي يصل إليه في طوره العلمي الأخـير، وتكون مظنة التغيير أقرب من القرار.

ولقـد كان الشـافعي يطلب الحـديث دائمًـا، ويصرح بأنه إذا كـان له رأي يخالف الحديث فهو لا محالة راجع إلى الحديث، ثم يطالب المحدثين من أصحابه بأن يأخذوا بالحديث إن وجدوا رأيه يخالف الحديث وألا يعتبروا رأيه من الحديث، ولقد كان لدى كل طائفة من العلماء من الأحـاديث ما ليس لدى الأخرى، فتفتي كل واحدة على قدر ما عندها، وتقيس فـيما وراء ذلك. ولقد يكون من الشافعي هذا فإذا اطلع على أحاديث الطائـفة التي لم يتلق عليها فإنه لا مـحالة منتقل إلى الرأي الذي يكون مع الحـديث سيـرًا على قاعـدته التي سنهـا لنفسـه، «إذا صح الحديث فـهو مذهبي». والشافـعي كان كثـير الرحلة محبًا للنجعـة، فقد طوف بالأقاليم، فاطلع على بيئات مختلفـة، وعلى أعراف للناس متباينة، ولكل جماعة من الناس أحداثـها، ولكل حاضـرة من حواضر العـالم الإسلامي عـاداتها، وإن

مستنبط القوانين لا محالة يتأثر بالعرف الذي يظله ويوجه آراءه أحيانًا، ويثبتها أحيانًا، فقد يكون الشافعي قد قال رأيًا في بغداد بما فيها، فلما جاء إلى مصر غير رأيه متأثرا بها، وقد يتردد بين الأمرين، فيترك الرأيين من غير أن ينسخ أحدهما الآخر.

وإن كثرة مناظرات الشافعي مع المخالفين له من شأنها أن تجعله ينظر إلى آرائه دائما نظرة فاحصة. فإن المناظر يريه عيوبها، ويطلعه على مواضع النقص فيها أو يحمله على أن يزنها قبل أن يتورط في الجدل والمحاماة عليها، وإن خشية سقوط القول تريه عيوب قوله، فيدحضها، وذلك يجعله فاحصا لآرائه دائما، وإخلاصه في طلب الحق يحمله على التغيير إن أوجبه الفحص.

هذا وإن استمرار دراسة الشافعي لآراء الفقهاء الذين سبقوه قد يطلعه على رأي خير من رأيه فيختاره.

وإن القياس قد يحمله على إبقاء رأيين مختلفين في مسألة واحدة إذ قد يكون للمسألة التي يدرسها وجهان مختلفا الحكم، ولا يجد ما يرجح به أحد القياسين على الآخر، كما رأيت في إقرار المدين الممنوع من التصرف بدين بعد منعه، فقد وجد شبيهين: المريض، فألحقه به على أحد الرأيين. والراهن فألحقه به على الثاني[1]. وكذلك ترى الرأيين اللذين ذكرهما في مسألة من يذكر عند الزواج نسبا أعلى من نسبه، وكذلك من يبيع ثمرة وجبت فيها صدقة، وكذلك من رهن ثمرة من غير أن يقطعها، حتى خرج غيرها فاختلط بها[2] فأساس كثرة الآراء فيها تعارض الأقيسة وتصادم الأمارات.

والخلاصة أن كثرة الآراء للشافعي أمر متفق مع منهجه في الاجتهاد، ومتفق مع حياته الفكرية، وهي لا تدل على نقصه، بل تدل على تحريه في طلب الحق وطالب الحق ليس بناقص.

---

(١) راجع رقم ٥ من النبذة رقم ١٢١.
(٢) راجع رقم ٦ . ٧ ، ٨ من النبذة رقم ١٢١.

أصول الشافعي

١٢٥ - ذكرنا في صدر كلامنا في فقه الشافعي أننا سنعني بدراسة أصوله، وليست عنايتنا بدراسة أصوله إهمالا لدراسة فروعه، فإن الشافعي في أصوله قد وضع المناهج التي سلكها لاستنباط فروعه، ولذا كان يبين القاعدة من قواعد الاستنباط، ثم يردفها بما فرعه عليها من بعض الفروع، ويوضحها بمسلكه في استخراج هذه الفروع منها، فدراسة الأصول دراسة لأصول المذهب الشافعي، وإلمام ببعض فروع ذلك المذهب، ثم هي فوق ذلك المنهج الفقهي للشافعي، وإن دراسة مناهج العلماء العقلية هي دراسة صحيحة مستقيمة لما انبني على هذه المناهج من نتائج جزئية.

وإن دراسة العالم إنما تكون بدراسة ما اختص به ذلك العالم، وقد اختص الشافعي من بين المجتهدين الذين سبقوه وعاصروه بأنه هو الذي حد أصول الاستنباط وضبطها بقواعد عامة كلية، فدراسة تلك الأصول دراسة للناحية الفكرية التي امتاز بها الشافعي وسبق بها العلماء.

١٢٦ - كان الشافعي بهذا السبق واضع علم أصول الفقه؛ لأن الفقهاء كانوا قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط وكانوا قبله يعتمدون على فهمهم لمعاني الشريعة، ومرامي أحكامها وغاياتها وما تومئ إليه نصوصها، وما تشير إليه مقاصدها ومصادرها ومواردها، ومثلهم كمثل من يزن البراهين بالسليقة من غير أن يكون له إلمام بعلم المنطق فإن تمرس هؤلاء الفقهاء بدراسة الشريعة وتعرف أغراضها ومقاصدها جعل موازين الاستنباط فيها كالملكات في نفوسهم يجتهدون فيوفون من غير أن تكون بين أيديهم حدود مدونة مرسومة، فجاء الشافعي رضي الله عنه واختلط بالعلماء، وناظر الفقهاء، وناظروه. وكانت مناهجهم في الاستنباط تبدو على ألسنتهم في الجدل والمناظرات، ولذلك وضع الحدود والرسوم وضبط الموازين، ولقد قال فخر الدين الرازي في فضل الشافعي في هذا المقام ما نصه: اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول، كنسبة أرسطو إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض، وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطو يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة. لكن ما كان عندهم

قانـون في كيفـية ترتيـب الحدود والبراهـين، فلا جرم كـانت كلمـاتهم مشـوشة ومضطربة، فـإن مجـرد الطبع إذا لم يستعـن بالقانون الكلي ما أفـلح، فلما رأى أرسطو ذلك اعـتزل عن الناس مدة مـديدة فاسـتخـرج علم المنطق ووضع للخلق بسببه قانونا كليا، ويرجع إليه في معـرفة الحدود والبراهين. وكذلك الشعراء كانوا قـبل الخليل بن أحمـد ينظمـون أشعـارًا، وكان اعـتمـادهم على مجـرد الطبع، فاستخـرج الخليل علم العروض فكان ذلك قانونًا كليًّا في معرفة مـصالح الشعر ومفاسده، فكذلك هاهنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي رضي الله عنه يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون. ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة في كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمه الله تعالى علم أصول الفقـه، ووضع للخلق قانونا كليا فيرجع إليه في مـعرفة مراتب أدلة الشرع. فـثبت أن نسـبة الشـافعي إلى علم الشـريعة كنسبـة أرسطو إلى علم العقل، فلما اتفق الخلق علـى أن استخراج علم المنطق درجة عاليـة لم يتفق لأحد مشاركة أرسـطو فيها، فكذا ها هنا وجب أن يعترفـوا للشافعي رضي الله عنه بسبب وضع هذا العلم الشـريف بالرفعة والجـلالة والتميـيز على سائـر المجتهـدين بسبب هذه الدرجة الشريفة.

١٢٧ - ولقد كان أول كتـابة الشافعي في الأصول الرسالة التي كتبـها لعبد الرحـمن بن مهـدي قـبل أن يجيء إلى مصـر، ثم أعـاد كتـابتـها بمصـر، وهي المشهورة[1] وقد اشـتملت على أكثـر مباحث الشـافعي في الأصـول، ولكنها لم تشتمل عليها كلها بل للشافعي مـباحث مستقلة غيرها في الأصول، ككتاب إبطال الاستحسان، وكتاب جماع العلم، وإن الدارس للأم دراسـة متتبع مستقر يجد في ثنايا الأحكام الفرعية بـيانا لمسائل كلية، وأن كثيرا من هذه القـواعد قد جاءت في مناظراته مع الخصوم، إمـا لحملهم على الأخذ بها كمـا في جماع العلم، وإبطال الاستحـسان، وإما لإثبات صـحة رأيه في فرع من الفروع والمناظرة تجلـي القاعدة وتوضحها، وتبين مقامها في الاستنباط أفضل تبيين.

(١) طبعت الرسالة طبعة مستقلة بتحقيق الأستاذ أحمد شاكر فارجع إليها.

العلم بالشريعة

١٢٨ - يقسم الشافعي علم الشريعة قسمين: أحدهما علم العامة، أي العلم الذي لا يسع مسلمًا أن يجهله، بل يجب عليه أن يعرفه، فلا يسع مسلمًا غير مغلوب على عقله أن يكون به جاهلاً، وهذا لأنه معلوم من الشريعة بالضرورة. مثل فرض الصلوات الخمس، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً، ووجوب الزكاة في الأموال وتحريم الزنى والقتل والسرقة وشرب الخمر، وهذا الصنف موجود في القرآن نصًا لا تأويل فيه وفي السنة المتواترة بين الكافة عن الرسول ﷺ.

والقسم الثاني: ما يعرض للناس من فروع الشريعة التي ليس فيها نص من كتاب أو فيها نص يحتمل التأويل، ولم يكن نص متواتر عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه، أو وجد نص وكان بخبر الآحاد لا بالخبر المتواتر، أو كانت النصوص فيها قابلة للتأويل، ويسمي ذلك علم الخاصة.

ويفترق النوعان من العلم من حيث التكليف، ومن حيث التحصيل، فمن حيث التكليف علم العامة مطلوب من كل مسلم لا يسع مسلمًا أن يجهله لأنه علم بالدين بالضرورة، وعلم الخاصة لا يطلبه إلا الخاصة، وهو كفرض الكفاية يطلب من القادرين عليه فيقوم به البعض، وبقيامهم يسقط الإثم عن الكل، والفضل لمن قام به.

أما من حيث التحصيل، فإن الأول يسع كل عاقل علمه، ولا يحتاج إلى شروط خاصة لكي يدركه ويحصل عليه، أما الثاني فلا يقوم به إلا الخاصة الذين أوتوا علم الكتاب والسنة، وأخبار الصحابة واختلاف الناس، وهؤلاء كان لهم حق الاستنباط وعليهم كان واجبه.

ولأترك الشافعي يبين لك الحد الفاصل بين علم العامة وعلم الخاصة، فهو يقول: «والعلم علمان: علم عامة لا يسع بالغًا غير مغلوب على عقله جهله.. مثل الصلوات الخمس، وأن لله على الناس صوم شهر رمضان، وحج البيت إذا استطاعوه، وزكاة في أموالهم، وأنهم حرم عليهم الزنى، والقتل والسرقة، والخمر وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه، ويعلموه، ويعطوه من أموالهم،

وأن يكفوا عنه، بما حرم عليهم منه، وهذا الصنف كله من العلم موجود نصًّا في كتاب الله، وموجود عامًّا عند أهل الإسلام، ينقله عوامهم، يحكونه عن رسول الله، ولا يتنازعون في حكايته، ولا وجوبه عليهم، وهذا العلم العام هو الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع».

ويبين النوع الثاني: وهو علم الخاصة، فيقول في بيانه: «ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل، ويستدرك قياسا»(1).

ثم يبين حال المكلفين بالقيام بهذا النوع من العلم، فيقول: «هذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة، ولم يكلفها كل الخاصة، ومن احتمل بلوغها من الخاصة فلا يسعهم كلهم كافة أن يطلعوها، وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية لم يخرج غيره عن تركها إن شاء الله، والفضل فيها لمن قام بها على من عطلها».

ثم يستدل على وجوب هذا العلم على الخاصة ممن يتحملونه - بقياسه على الجهاد وصلاة الجنازة: وبقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١٢٢)﴾ [التوبة]، ثم يقول: «وهكذا كل ما كان الفرض فيه مقصودا به قصد الكفاية فيما ينوب، فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه من المأثم ولو ضيعوه معا خفت ألا يخرج واحد منهم مطيق فيه من المأثم، بل لا أشك إن شاء الله. لقوله: ﴿إِلاَّ تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ... (٣٩)﴾ [التوبة].

ثم يبين أن ذلك هو ما جرى عليه المسلمون منذ العصر الأول فيقول: «ولم يزل المسلمون على ما وصفت منذ بعث الله نبيه فيما بلغنا إلى اليوم؛ يتفقه أقلهم، ويشهد الجنائز بعضهم، ويجاهد ويرد السلام بعضهم، ويتخلف عن ذلك غيرهم، فيعرفون الفضل لمن قام بالفقه، والجهاد، وحضور الجنائز، ورد السلام ولا يؤثمون من قصر عن ذلك».

(1) المراد من أخبار الخاصة أخبار الآحاد أي غير المتواترة، ومن أخبار العامة الأخبار المتواترة، ومعنى يستدرك أي يطلب إدراكه بطريق القياس والرأي.

١٢٩ - وعلم الخاصة هو موضوع بحث الفقهاء، وهو الذي يجتهد المجتهدون في استنباطه، وهو الذي يجري فيه التنازع، وهو الذي توضع فيه الضوابط، ليكون الاستنباط صحيحًا، ولتكون تلك الضوابط المقياس الذي يقاس به الخطأ والصواب، وتكون الحكم بين المتنازعين والفاصل بين المختلفين.

ولا شك أن الأصول العامة للاستنباط، وهي تلك الضوابط هي أخص علم الخاصة فليست واجبة التحصيل على كل مسلم، بل لا يستطيع تحصيلها كل مسلم، إذ هي موازين دقيقة لوزن الآراء، وهي قاعدة عامة ترشد المجتهدين للاستنباط.

أدلة الأحكام عند الشافعي

١٣٠ - يعتبر الشافعي العلم خمسة أنواع، مرتبة على خمس مراتب، كل مرتبة مقدمة على ما بعدها.

المرتبة الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت، ويضع السنة مع الكتاب في مرتبة واحدة، لأنها في كثير من الأحوال مبينة له مفصلة لمجمله، فيضعها معه إذا صحت، وإن كانت أخبار آحاد في السنة - ليست في مرتبة القرآن من حيث تواتر القرآن وعدم تواترها، وأن القرآن لا تعارضه السنة، ويكتفى به إن لم يحتج لبيانها.

والمرتبة الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والمراد بالإجماع إجماع الفقهاء الذين أوتوا علم الخاصة، ولم يقتصروا على علم العامة، فإجماعهم حجة على من بعدهم في المسألة التي اجتمعوا عليها.

المرتبة الثالثة: قول بعض أصحاب النبي ﷺ رأيًا من غير أن يعرف أن أحدًا خالفه، فرأي الصحابة لنا خير من رأينا لأنفسنا.

المرتبة الرابعة: اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في المسألة، فيأخذ من قول بعضهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة أو يرجحه قياس. ولا يتجاوز أقوالهم إلى غيرها.

والمرتبة الخامسة: القياس على أمر عرف حكمه بواحد من المراتب السابقة: الكتاب والسنة والإجماع، على ترتيبها، فيقاس على الأمر المنصوص على حكمه في الكتاب أو السنة أو عرف حكمه بالإجماع، أو تبع فيه قول بعض الصحابة من غير مخالف، أو قوله مع اختلاف غيره[1].

وفي الحق أن هذا النظر من الشافعي نظر صادق، فإن السنة مبينة للكتاب.

وقد نص على ذلك الشافعي في الأم فقال: «للعلم طبقات شتى: الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة. والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ قولاً ولا نعلم له مخالفًا منهم، والرابعة اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، والخامسة القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى»[2].

هذه هي طبقات العلم عند الشافعي، ولنبدأ بما بدأ به وهي مرتبة الكتاب والسنة، ثم لنخص الكتاب بالبدء.

---

(١) يقول الشافعي: العلم وجهان اتباع واستنباط، والاتباع اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم يكن فقول عامة من سلف لا نعلم له مخالفًا، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فقياس على قول عامة من سلف لا مخالف له ولا يجوز القول إلا بالقياس، وإذا قاس من لهم القياس فاختلفوا، وسع أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدي إليه اجتهاده.

وهنا نجد الشافعي يصرح بأن الحكم يبحث عنه أولا في الكتاب، ثم يبحث عنه في السنة إن لم يكن في الكتاب، أو كان مجملا غير مفصل، أو كان يحتاج إلى بيان، وفي كتاب الأم يذكر أن السنة والكتاب مرتبة واحدة، والتوثيق بين النصين ظاهر. فإنه يبين ما يجب أن يتبعه المجتهد، وهو طريق السلف إن وجدوا في القرآن فلا غناء فيما وراءه، وإن لم يجدوا يبحثون عن سنة مروية، وذلك لا ينافي أن مجموع السنة في مرتبة القرآن، لأنها مبينة ومفصلة ولذلك قال الشاطبي: «إن السنة حاكمة على الكتاب من حيث احتياجه إليها في البيان».

(٢) الأم جـ٧، ص١٤٦.

الكتاب

١٣١ - الشافعي يعتبر الكتاب والسنة مرتبة واحدة في العلم في هذه الشريعة، بل يعتبرها المصدر الوحيد لهذه الشريعة؛ لأن غيرهما من ينابيع الاستدلال محمول عليهما، ومقتبس من روحهما، وإن لم يؤخذ من نصهما. فمصادر الاستدلال كلها مهما تتعدد وتتنوع راجعة إلى أصل واحد يتكون من شعبتين، هما الكتاب والسنة، ولكن نرى عبارات الكتب في الأصول من بعد الشافعي، بل عبارات الفقهاء من قبله، والشافعي نفسه في بعض ما كتب لا يجعل السنة في مرتبة الكتاب، بل يجعلها في مرتبة تالية له، لا مقترنة به، فلماذا اعتبرهما الشافعي فيما ذكرنا مرتبة واحدة؟ يجيب الشافعي عن ذلك بأن الكتاب والسنة كلاهما عن الله، إذ ما كان النبي ﷺ ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، فكلاهما عن الله وإن تفرقت طرقهما وأسبابهما، ولأن السنة علم الأخذ بها من كتاب الله، فهي به ملحقة، وهي معه يتممان شرعًا واحدًا، فكل من قبل عن الله وفرائضه في كتابه قبل عن الرسول ﷺ في سنته بفرض الله طاعة رسول الله على خلقه، وأن ينتهوا إلى حكمه، ومن قبل عن رسول الله فعن الله قبل، لما افترض الله من طاعته فيجمع القبول لما في كتاب الله وسنة رسول الله والقبول لكل واحد منهما عن الله، وإن تفرقت فروع الأسباب التي قبل بها عنهما كما أحل وفرض واحد بأسباب متفرقة، كما شاء جل ثناؤه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء][1].

فالسنة مع القرآن، وهي تبين ما جاء فيه من مسائل كلية، وهي مفصلة لمجمله ولا يمكن أن يكون لها البيان إلا إذا كانت في مرتبة المبين في العلم، وقد كان كثيرون من الصحابة ينظرون نظرة الشافعي هذه.

يُروى أن عبد الله بن مسعود قال: الحديث الصحيح: «لَعَنَ اللَّهُ الوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالْمُتَنَمِّصَاتِ، وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ، الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ تَعَالَى»[2]، فبلغ ذلكَ امرَأة من بني أسَد، وكانت تقَرَأ القرآن فقالت لعبد الله: ما حديث

---

(١) الرسالة ص٣٣ طبعة الحلبي.

(٢) الوشم وضع علامة في الجسم لا تمحي، والتنمص إزالة شعر الوجه، والتفلج برد الأسنان لتكون كأن بها فلجا.

بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا، فذكرته، فقال عبد الله، ومالي لا ألعن من لعن رسولُ الله ﷺ، وهو في كتاب الله، فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته، فقال: لئن كنت قرأته لقد وجدته، قال الله عز وجل: ﴿ ... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ... ۝٧ ﴾ [الحشر].

١٣٢ - ولكي لا نحرف مقصد الشافعي عن موضعه أو نحمل كلامه على غير محمله يجب التنبيه إلى ثلاث مسائل، قد يعزب عن بعض الناس إدراكها:

أولاها: أن الشافعي يجعل العلم بالسنة في مجموعها في مرتبة القرآن لا أن كل مروي عن الرسول مهما تكن طرقه في مرتبة الآي المتواترة القاطعة في صدقها، فإن أحاديث الآحاد ليست في مرتبة الأحاديث المتواترة أو المستفيضة المشهورة، فضلا عن الآيات القرآنية القاطعة في ثبوتها، وإن الشافعي قد نبه إلى ذلك، إذ قيد السنة التي في مرتبة القرآن بالسنة الثابتة. فقد قال: المرتبة الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت.

ولئن حكم الشافعي بأن القرآن والسنة الثابتة مرتبة من العلم واحدة، ولم يمح التفاوت في تفصيل جزئيات للاستدلال، فالكتاب من حيث الإسناد لا نظير له، والإسناد في السنة مراتب تجعل الاستدلال بها مراتب تابعة لذلك، والدلالات في الكتاب والسنة مراتب تجعل الاستدلال بها مراتب تابعة لذلك، والدلالات في الكتاب والسنة مراتب تجعل لكل مرتبة مكانا في الاستدلال ليس للأخرى.

ثانيهما: أن جعل العلم بالسنة في مرتبة الكتاب عند استنباط لأحكام في الفروع ليس معناه أنها كلها في منزلته في إثبات العقائد، فإن منكر شيء مما جاءت به السنن ليس كمنكر شيء جاء به صريح القرآن الكريم الذي لا تأويل فيه، أو ليس للتأويل فيه مجال قط، فإن من ينكر شيئًا مما جاء به القرآن على ذلك النحو يكون مرتدًا عن الإسلام، أما منكر ما جاء في أحاديث الآحاد من السنة فلا يخرج عن الإسلام؛ لأن العقائد يجب أن يكون ثبوتها بطريق قطعي السند والدلالة، وليست أخبار الآحاد قطعية السند، فلا يخرج عن الإسلام منكر ما جاء فيها، ولكن يؤخذ بها في العمل، ولقد جاء ذلك في كتاب جماع العلم للشافعي على لسان مناظره، ولم يرده الشافعي.

ثالثها: إن الشافعي جعل العلم بالسنة في مرتبة القرآن عند استخراج أحكام الفروع لا يتنافى مع كون القرآن أصل هذا الدين وعموده وحجته ومعجزة النبي ﷺ، وأن السنة فرع هو أصلها، لذلك استمدت قوتها منه، وإنما كانت في مرتبته في المستنبط للأحكام الفرعية، لأنها تعاون الكتاب في تبيين ما اشتمل عليه من أحكام، وتعاضده في بيان ما جاء به هذا الشرع الكريم من أحكام يصلح بها الناس في معاشهم ومعادهم وتتكون بها مدينة فاضلة.

هذا ويجب التنبيه إلى أن السنة إن عارضت الكتاب أخذ به دونها. وإن كان نص الكتاب محكمًا لا يحتاج إلى تفسير استقل بالاستدلال دونها. ولذلك يبحث عن الحكم أولاً فيه.

١٣٣ - القرآن عربي: لقد كان الشافعي في عصر اضطربت فيه الأقوال وكثرت فيه النحل وتنازعت الفرق وجه الحق كما بيّنا ذلك عند الكلام في عصره. فلا تعجب إذا كان من الناس من زعم أن القرآن ليس عربيًا خالصًا لاشتماله على بعض كلمات من أصل أعجمي، ولقد تصدى الشافعي للرد ولإثبات عربية القرآن الكريم، وإن كان مثل هذه القضية لا يحتاج إلى إثبات، ثم بني على ذلك بعض الأحكام في الاستنباط، وبعض أحكام خاصة بالقرآن الكريم.

ولقد كان الشافعي هذا كشأنه عند الجدل قويًا، فهو يقول: «قد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به، وأقرب من السلامة له إن شاء الله، فقال منهم قائل: إن في القرآن عربيًا وأعجميًا، والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب، ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه تقليدًا له، وتركًا للمسألة له عن حجته، ومسألة غيره ممن خالفه، وبالتقليد أغفل من أغفل منهم، والله يغفر لنا ولهم».

وقد ذكر الشافعي حجة ذلك القائل قائلا: «ولعلِ من قال إن في القرآن غير لسان العرب، وقبل ذلك منه - ذهب إلى القرآن خاصًا - يجهل بعضه بعض العرب»[1].

وقد احتج القائلون أيضًا بأن في القرآن ما ينطق به غير العرب، وبذلك يكون بعض القرآن أعجميًا، وقد أشار الشافعي إلى هذه كما صرح بسابقتها.

---

(١) الرسالة ص ٤٢.

وهو يرد الحجتين: يرد الأول بأن جهل بعض العرب ببعض ما في القرآن ليس دليلاً على عجمة بعض القرآن، بل هو دليل على جهل هؤلاء ببعض لغتهم، وليس لأحد أن يدعي الإحاطة بكل ألفاظ اللسان العربي لأنه أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا، ولا يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي وإذا كان علم اللسان العربي متعذرًا على الآحاد فعلمه ثابت للمجموع، أي أن العرب جميعًا يعرفون اللسان العربي كله، وذاك كالعلم بالنسبة للسنة لا يحيط بها واحد علمًا، ولكن مجموع الأصحاب ومن بعدهم مجموع التابعين، ثم الخلائف من بعدهم قد أحاطوا بكلها علما، فإذا جمع أهل العلم بها أتي على السنن كلها، وإذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه شيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجودًا عند غيره وكذلك اللسان العربي المجموع يعرفه وكل واحد يعرف بعضه، والعلم به طبقات، ومنهم الجامع لأكثره، وإن ذهب عليه بعضه، ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره. ويرد الحجة الثانية باحتمال أن يكون بعض الأعاجم تعلم بعض الألفاظ العربية وسرت إلى لغاتهم، فتوافقت بعض كلمات القرآن القليلة مع تلك الألفاظ، كما يجوز أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلا من لسان العرب.

هذا ما قاله الشافعي في الرد على هذه الحجة، ولو أنه اعترف بأن في القرآن ألفاظا نادرة تمت إلى أصل عجمي لتمت له الحجة، فهذا القليل النادر كان قد سرى إلى العرب فعربوه، وجعلوا مخارج حروفه، كمخارج الحروف العربية، فصار بذلك عربيًا بالصقل والتعريب، وإن كان في مولده أعجميًا، وقد اختار ذلك الرد الشاطبي من بعده، فقد قال: وأما كونه - أي القرآن - جاءت فيه ألفاظ العجم أو لم يجيء فيه شيء من ذلك، فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به وجرى في خطابها، وفهمت معناه، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها، ألا ترى أنها لا تدعه على لفظه الذي كان عليه عند العجم، إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب، وهذا يقل وجوده، وعند ذلك يكون منسوبًا إلى العرب، فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب، أو كان بعضها كذلك دون بعض، فلابد له من أن تردها إلى حروفها، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلاً، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير، كما تتصرف في كلامها، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلم مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها، هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال.

١٣٤ - ولا يكتفي الشافعي برد ما يبني عليه الخصم كلامه، بل يسرد بعض الآي القرآنية التـي تصرح بأن القرآن عربي، وأنه جاء بلسـان قوم النبي ﷺ، من مثل قـوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعـراء]، وقـوله تعـالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ... ﴿١١٣﴾﴾ [طه]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ... ﴿٧﴾﴾ [الشوري]، وقوله تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزمر].

ثم بين أن كتاب النبي يكون بلـسان قومه مستـدلاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ... ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم]، ثم يقول رحمه الله:

فإن قال قائل: إن الرسل قبل محمد كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة، وإن محـمدًا بُعِثَ إلى الناس كافة، فـقد يحتـمل أن يكون بعث بلسان قومه خـاصة، ويكون على الناس كـافة أن يتعلمـوا لسانه، ومـا أطاقوا منه، ويحـتمل أن يكون بعث بألسنتهم فهل من دليل على أنه بعث بلسان قـومه خاصة دون ألسنة العجم، فإذا كـانت الألسنة مخـتلفة بما لا يفهـمه بعضـهم عن بعضـهم، فلابد أن يكون بعضهم تبـعا لبعض، وأن يكون الفضل في اللسان المتـبع على التابع وأولى الناس بالفضل من لسـانه لسان النبي ﷺ ولا يجوز - والله أعـلم - أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كل لسان تبع للسانه.

١٣٥ - والشافعي لا يثير ذلك البحث لمجرد الرد على من زعم ذلك الزعم الباطل، بل يسوقه ليبني نتائج الأحكام الشرعـية والاستنباط، فهو يبني على كون القرآن عربيـا، وجوب تعلم العربية على كل مسلم حـتى يشهد أن لا إلا الله وأن محـمدًا عبـده ورسوله، ويتلو كتـاب الله، وينطق بالذكر فيـما افتـرض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد، وغير ذلك[1].

---

(١) الرسالة، ص٤٩.

بل إنه رُوي عنه أن عقد الزواج لا يجوز بغير العربية للقادر عليها، هذا قدر واجب على كل مسلم، وإن تعلم من العربية أكثر من القدر الذي يؤدي به الواجبات السابقة كان خيرًا له، ويكون ذلك من نوافل الطاعات.

ثم هو يذكر أن كون القرآن عربيًا يوجب على المستنبط أن يكون عالمًا باللسان العربي؛ لأن القرآن يفهم على مقتضى الأساليب العربية، ولنترك الكلمة في هذا للشافعي، فإن تلخيصها يذهب بجمالها، وها هي ذي:

«إنما بدأت بما وصفت أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفريقها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب نصيحة للمسلمين، والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه وإدراك نافلة خير لا يدعها إلا من سفه نفسه، وترك موضع حظه، وكان يجمع مع النصيحة لهم قياما بإيضاح حق، وكان القيام بالحق ونصيحة المسلمين من طاعة الله، وطاعة الله جامعة للخير. أخبرنا سفيان عن زياد ابن علاقة قال سمعت جرير بن عبد الله يقول: بايعت النبي ﷺ على النصح لكل مسلم. أخبرنا ابن عيينة عن سهيل بن أبي صالح عن عطاء بن يزيد عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال: «الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ يَا رَسُولَ الله؟ قَالَ: «لله، ولكتابه، ولِرَسُوْله، وَلأَئمَّة المُسْلمِيْنَ، وَعَامَّتهم» فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تَعرف مَعَانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وإن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًا ظاهرًا يُراد به الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، عامًا وظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرًا في سياقه أنه يراد به غير ظاهره فكل هذا موجود علمه في أول الكلام وآخره وتبتدئ بالشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ بالشيء بين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف بالإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة».

وهكذا نرى أن الشافعي لا يقصد ببحثه مسألة كون القرآن عربيًا مجرد البحث النظري أو الاعتقادي، كما فعل من جاء بعده من علماء الأصول[1] بل يقصد بهذا البحث أن يكون مقدمة نتيجتها التنبيه إلى أن استنباط الأحكام من القرآن يجب أن يكون قائمًا على تفهم الأساليب العربية؛ لأن القرآن جاء على منهاجها وإن كان أعلي منها، وعلى طريقة العرب في البيان والإيضاح والإفهام، وإن كان قد أعجزهم عن أن يأتوا بمثله.

العام والخاص في القرآن

١٣٦- العام يعرفه المناطقة وبعض علماء الأصول بأنه الاسم الذي يدل على أشياء متغايرة في العدد، متفقة في المعنى، كالإنسان فإنه يدل على الرجل والمرأة والأسود والأبيض وزيد وبكر وخالد، وهذه آحاد متغايرة في عددها وأشخاصها ولكنها مشتركة في معنى الإنسانية الذي جعلها كلها ينطبق عايها لفظ واحد يصلح أن يكون محمولاً وأحدها الموضوع، أي خبرًا وواحدها وهو المبتدأ، فيقال الأبيض

---

(١) لقد تصدى علماء الأصول من بعد الشافعي في مسألة عربية القرآن من غير أن يبينوا الثمرة المترتبة على الحكم بأنه عربي من ناحية الاستنباط الفقهي دون سواه، فالغزالي، وهو أقوى من كتب في الأصول بعد الشافعي يقرر أن القرآن عربي. ويقرر بالنسبة لاشتماله على بعض ألفاظ يشترك فيها مع اللغات الأعجمية، أن في المسألة رايين، راي الباقلاني أن كل كلمة مستعملة في القرآن هي عربية، والأعاجم هم الذين أخذوها من العرب وحرفوها، ورأي يرى أن اشتمال القرآن على بعض ألفاظ أعجمية قليلة لا ينافي عربيته، ويقول الغزالي في ذلك، قال القاضي: كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى، فيكون أصلها عربيا، وإنما غيرها غيرهم تغييرًا ما، كما غير العبرانيون فقالوا: للإله: لاهوت، وللناس: ناسوت، وأنكر أن يكون في القرآن لفظ أعجمي مستدلاً بقوله تعالى: ﴿...لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل]، وقال أقوى الأدلة قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ... ﴿٤٤﴾﴾ [فصلت]، ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربيًا محضًا، بل عربيًا وأعجميًا، ولاتخذ العرب ذلك حجة، وقالوا: نحن لا نعجز عن العربية أما الأعجمية فنعجز عنها، وهذا غير مرضي عندنا إذا اشتمل جميع القرآن على كلمتين أو ثلاثة أصلها أعجمي، وقد استعملتها العرب، ووقعت في ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربيًا وعن إطلاق هذا الاسم عليه ولا يتمهد العرب حجة فإن الشعر الفارسي وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية، إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس، فلا حاجة إلى هذا التكلف، وهكذا يذكر الغزالي الموضوع من غير أن يبين الثمرة التي ذكرها الشافعي في رسالته، ولذا قال في الموافقات: إذا كان كذلك القرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب فكذلك لسان العرب لا يمكن أن يفهم من لسان فهم العجم، والذي نبه على هذا المآخذ هو الشافعي الإمام في رسالته، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذ هذا المآخذ.

إنسان والأسود إنسان، والمرأة إنسان وزيد إنسان، وهذا يدل على اشتراكها في معنى واحد هو الإنسانية، إذ صح الإخبار بها عن كل واحد منها، وأكثر علماء الأصول على أن العام ما دل على جمع مثل آمنوا، وقوموا، والمطلقات.

والخاص عند المناطقة ما يدل على بعض ما يدل عليه مفهوم العام، كالأبيض بالنسبة للإنسان، والرجل بالنسبة له أيضًا، وقد يكون الخاص عامًا، وفي ذاته كالرجل لأنه يطلق على كثيرين متغايرين في الشخص مشتركين في المعنى، ولكنه خاص بالنسبة للإنسان، كما أن الإنسان خاص بالنسبة للحيوان، والحيوان خاص بالنسبة للحي وهكذا، والخاص عند الأصوليين الدلالة على بعض ما يدل عليه العام.

١٣٧ - بعد هذه التقدمة نتجه إلى ما قاله الشافعي في الألفاظ العامة الواردة في القرآن، إنه يقسمها ثلاثة أقسام: عام ظاهر يراد به العام الظاهر، أي يراد به كل ما دخل في مفهومه من السياق، وعام ظاهر يراد به العام ويدخله الخصوص وسنبينه، وعام ظاهر يراد به الخاص. هكذا ينتهي استقراء الشافعي للعام الوارد في القرآن الكريم إلى ضبطه في هذه الأقسام الثلاثة، فلا يلزم من كون الصيغة لفظها عام بمفهومه الاستعمالي في اللغة أن يكون العموم هو المراد منها، والسياق وقرائن الأحوال ترشد إلى المراد المقصود، فلابد من الاستعانة بهما، ولئن لم يوجد سياق مخصص ولا قرينة حال ولا سنة مخصصة، ففي هذه الحال يكون الاستعمال اللغوي هو المتعين، وهو أن يجري اللفظ على مقتضى دلالته، ولنبين بعض أمثلة الشافعي التي ساقها.

يمثل الشافعي للعام الذي يراد به العام بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر]، وقوله تعالى: ﴿...خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ... ﴿٧﴾﴾ [هود]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا... ﴿٦﴾﴾ [هود]، ويقول الشافعي في بيان عموم هذه الآيات، فكل شيء من سماء وأرض، وذوي روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها.

ويمثل الشافعي لـلعام الذي يراد به العام، ويدخله الخصـوص بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ وَلا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ ... ﴿١٢٠﴾﴾ [التوبة]، وقوله تعالى: ﴿... وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ... ﴿٧٥﴾﴾ [النساء]، وقوله تعالى: ﴿... حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا ... ﴿٧٧﴾﴾ [الكهف]، فالصيغ في هذه الآيات عامة، فتفيد الأولى بعمومها على أن أهل المدينة ومن حولها جميعًا أن ينفروا مع رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه، وتفيد الثانية أن أهل القرية جميعًا ظالمون، وتفيد الثالثة أن الاستطعام كان من كل أهل القرية، والإباء كان كذلك، ولهذا التعميم وجه ولذلك لم تنف إرادته، ولم يسقط اعتباره، ولكن في كل منهما من هو أولي بالخطاب، وأحق باللوم، ففي الأولى أهل الطاقة والكفاية، والثانية من وقع منه الظلم فعلاً، وفي الثالثة من طلب منهم الطعام أو وقع منهم الإباء، ففي الآيات الثلاث عموم معتبر، وخصوص مقصود.

وقد ذكر الشافعي عند الكلام في القرآن وجه العموم والخصوص ولم يوضحه كما وضح غيره، ولذلك نتجه إلى توضيحة من كلام الشافعي في موضع آخر، ومن اتبعه، وقد يحتمل أن يكون المراد بهذه الأمور التي يراد فيها العموم والخصوص ما يسمي في اصطلاح الفقهاء بالواجب على الكفاية؛ لأن الأمثلة التي ساقها تشير إلى ذلك، وهو الذي إذا قام به بعض المخاطبين سقط الحرج على الباقين، وكان لمن قام به الفضل، وإن لم يقم به أحد سقطوا في الإثم جميعًا، فالجهاد مطلوب من كل القادرين ولكن، إن قام به من فيهم كفاية سقط عن الباقين الإثم، ودفع الظلم واجب على جميع القادرين على دفعه، فإن دفع بعضهم كان له الفضل وسقط الإثم عن غيره، وإيواء أبناء أهل السبيل وإطعامهم واجب على الجميع، ولكن إن قام به بعض أهل القرية لم يأثم سائرهم، وإن لم يطعمهم أحد سقطوا في الإثم جميعًا إن علموا وقصروا.

وفي الجملة أن المقصود بالواجب في الكفاية وجود الفعل المطلوب من الجماعة بالتكليف، فإن وقع فلا إثم والفضل لصاحبه، وإن لم يقع كان الجميع آثمًا، وقد ذكر هذا المعنى واستخرجه من الآي الكريمة الشافعي في باب العلم،

وقال بعد أن سرد طائفة من آيات الجهاد مثل قوله تعالى: ﴿... وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ... ﴿٣٦﴾﴾ [التوبة]، احتلمت الآيات أن يكون الجهاد كله، والنفير خاصة منه على كل مطيق له، لا يسع أحدًا منهم التخلف عنه كما كانت الصلوات والحج والزكاة، فلم يخرج أحد وجب عليه فرض منها من أن يؤدي غير الفرض عن نفسه؛ لأن عمل أحد في هذا لا يكتب لغيره، واحتملت أن يكون قصد الكفاية، فيكون من قام بالكفاية في جهاد من جوهد من المشركين مدركًا تأدية الفرض، ونافلة الفرض، ومخرجًا من تخلف من الإثم. ولم يساو الله بينهما، فقال الله تعالى: ﴿لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾﴾ [النساء]، وقال تعالى: ﴿وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ فوعد المتخلفين عن الجهاد الحسنى على الإيمان وأبان فضيلة المجاهدين على القاعدين، ولو كانوا آثمين بالتخلف إذا غزا غيرهم كانت العقوبة بالإثم - إن لم يعف الله - أولى بهم من الحسنى، ثم يقول: وهكذا كل ما كان الفرض فيه مقصودًا قصد الكفاية فيما ينوب فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه الإثم، ولو ضيعوه معًا خفت ألا يخرج واحد منهم فيه من المأثم بل لا شك أن الله تعالى شاء لقوله: ﴿إِلاَّ تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ... ﴿٣٩﴾﴾ [التوبة].

١٣٨ - والتعبير عن صفة المطلوب على وجه الكفاية على هذا التفسير الاحتمالي بأنه يراد به العام، ويدخله الخصوص تعبير جيد محكم مستقيم، وذلك الخصوص فيه ملاحظ والتكليف عام، بدليل إثم الجميع إن لم يقع الفعل، ولا إثم من غير تكليف ولا عصيان إلا إذا كان طلب، والخصوص ملاحظ؛ لأن المقصود أن يقع الفعل من أدنى عدد، أو من العدد الذي يعقل أن يقع منه الفعل.

ثم إن تسمية المطلوب كفاية بأنه عام يراد به العام، ويدخله الخاص يومئ إلى معنى جليل في فروض الكفاية وهو أن فروض الكفاية على الجميع، وموزعة على الطوائف والآحاد، وهو أن الفقه فرض كفاية وعلم الهندسة فرض كفاية، والزراعة فرض كفاية، وكذا الجهاد والطب، وكل صناعة أو عمل لا تستغني عنه الجماعة، ويقوم عليه نظامها الحكومي أو الاجتماعي أو الاقتصادي يخاطب به الكافة ويطالب

على الخصوص من الخاصة، فالجماعة كلها مطالبة بتهيئة الأسباب، ليكون من بينها الأطباء والمهندسون والزراع والصناع، والولاة والقضاة، ومن كانت عنده الكفاية للولاية، أو القضاء أو الهندسة أو الطب أو الجندية أو التفقه في الدين مطالب على الخصوص فيما هو أهل له وبذلك يتحقق الطلب العام، ويتحقق الطلب الخاص، وبذلك نفهم السبب في إثم الجميع إن لم يقع الفعل المطلوب، ولكن الإثم في ذلك ليس درجة واحدة. وقد وضح ذلك المعنى القيم في فرض الكفاية للشاطبي في موافقاته ولنقتبس منه بعض جملة، فقد قال في فرض الكفاية: «إن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطالبون بسدها على الجملة، فبعضهم قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقون وإن لم يقدروا قادرين على إقامة القادرين، فمن كان قادرا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر هو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر إذن مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر إذ لم يتوصل إلى القيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به».

ولقد بيّن أن مواهب الناس مختلفة وقدرتهم في الأمور متفاوتة متبادلة «فترى هذا قد تهيأ للعلم، وهذا للإدارة والرياسة، وذلك للصناعة، وآخر للزراعة، والواجب أن يربي كل امرئ وما يسر له، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه، وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم، لأنه سير أولاً في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن وصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية.

وبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة، فأنت ترى أن الترقي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على العامة بإطلاق، ولا هو على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ولا بالعكس بل لا يصح أن ينظر فيه نظراً واحداً، حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع، وإلا لم نضبط القول فيه بوجه من الوجوه، والله أعلم»[1].

(١) الموافقات، الجزء الأول، ص١١٤ - ١١٩.

١٣٩ - القسم الثالث: من أقسام العام هو العام الذي يراد به الخاص أي معنى العموم فيه غير المقصود ألبتة، بل المقصود تخصيصه ببعض آحاده وليس المراد مفهوم لفظه، فاللفظ العام يكون قد وضع في موضع الخاص.

وتخصيص اللفظ العام على ذلك النحو، إما أن يكون مفهومًا من الآيات وما أحاط بنزولها، أو بآيات أخرى، وإما أن يكون بتخصيص السنة، وورود الآثار الصحاح الدالة على أنه لا يجري على عمومه.

ومن العام الذي يبين المعنى خصوصه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران]، فسياق الآية تشير إلى أن المراد من الناس بعض الناس، ومحال أن يكون المراد من كلمة الناس جميع الناس، لأن المخبر غير المخبر عنه، ومن مع رسول الله ناس غير الاثنين، فالقائلون بعض الناس لا محالة، والجامعون بعض الناس أيضًا، فالعقل يشير بلا ريب إلى أنه لم يجمع الناس كلهم، ولم يخبرهم الناس كلهم، ولم يكونوا هم الناس كلهم.

ومن العام الذي تبين آية أخرى خصوصه، ولا يكون السياق مبينًا ذلك التخصيص في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ ... ﴿٢﴾﴾ [النور]، فهذه الآية بعمومها وسياقها تفيد أن حد الزانية سواء أكانت حرة أم أمة مائة جلدة، ولكن يضم قوله تعالى في حق الإماء: ﴿... فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ... ﴿٢٥﴾﴾ [النساء]، يكون الجلد مائة كاملة خاصا بالأحرار، فهو عام أريد به كله الخاص أو عام خصص.

مثال العام الذي دلت السنة على أنه يراد به الخاص آية المواريث، فقد قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ... ﴿١١﴾﴾ [النساء]، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ

وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ [النساء]، والآيات بظاهر عمومها تفيد أن الوارثين سواء أكانوا آباء أم أولادًا أم غيرهم يرثون، سواء اتحد الدين أم اختلف، وسواء أكان المدلي بسبب الإرث قاتلا أم غير قاتل، فجاءت السنة، وبينت أن المسلم لا يرثه غير المسلم، وأنه لا ميراث لقاتل.

ثم الآية تبين أن الورثة لا يأخذون إلا بعد الوفاء بالدين وتنفيذ الوصية وهي بعمومها تفيد أن الوصية مقدمة على الميراث أيا كان مقدارها، فجاءت السنة وبينت أن الوصية التي تقدم على الميراث هي الوصية التي لا تزيد على الثلث، فكانت الآيات بذلك مخصصة، أريد بها كلها الخاص، وإن كان اللفظ عاما.

ومن العام الذي أريد به الخاص قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ ... ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة]. ويقول الشافعي خصصتها السنة؛ لأنها بعمومها تفيد أن من يسرق شيئًا تقطع يده، سواء أكان قليلاً أم كان كثيرًا، ومهما يكن نوع المسروق، ولكن سن رسول الله أن لا قطع في ثمر ولا كثر[1] وألا يقطع إلا من بلغت سرقته ربع دينار فصاعدا، على ذلك يكون لفظ الآية العموم، وأريد الخصوص وهو أنه لا قطع إلا من سرق من حرز، وبلغت سرقته ربع دينار على مذهبه.

١٤٠ - وقبل أن أترك الكلام في العام الذي جاء به القرآن نشير إلى مسائل ثلاث تكلم فيها علماء الأصول، ونحاول تبيين رأي الشافعي في هذه المسائل:

أولاها: أن الشافعي يعمل بالعام ولا يتوقف في العمل، ما لم يجد ما يخصصه أو يدل على عمومه، فإذا وجد ما يخصصه اعتبر خاصًا بسبب دليل التخصيص، فهو يترك العام على عمومه، حتى يثبت المخصص. وذلك هو الرأي المختار لدى الفقهاء، ويذكر الغزالي ثلاثة آراء في العام: أحدها أنه يؤخذ بأقل ما

---

(١) الكثر بفتحتين جمار النخل.

يدل عليه، والثاني أنه يحتمل أن يراد به الخاص، وأن يراد به العام، فصار كالمشترك: لا يدل على أحد بعنينه إلا بمصاحبة قرينة مرجحة لأحدهما على الآخر. وكلا الرأيين لا يقوم على أساس علمي، أو لغوي؛ لأن في اللغة العربية، كما هو في سائر اللغات لفظا يقع على كثيرين، فيعمل به على مقتضى ذلك، حتى يثبت غيره.

ولقد قال الغزالي في ترجيح دلالة العام على عمومه: واعلم أن هذا النظر لا يختص بلغة العرب، بل هو جار في جميع اللغات؛ لأن صيغ العموم يحتاج إليها في جميع اللغات، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق، فلا يضعونها مع الحاجة إليها، ويدل على وضعها توجيه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوط الاعتراض عمن أطاع، وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة، وبيانها أن السيد إذا قال لعبده: من دخل داري فأعطه درهمًا أو رغيفًا. فأعطى كل من دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه، فإن عاتبه في إعطائه واحدًا من الداخلين مثلاً، وقال: لم أعطيت هذا من جملتهم، وهو قصير، وإنما أردت الطوال، أو هو أسود، وإنما أردت البيض، فللعبد أن يقول ما أمرتني بإعطاء الطوال ولا البيض، بل بإعطاء من دخل، وهذا داخل، فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطًا، وعذر العبد متوجهًا، ولو أنه أعطى الجميع إلا واحدًا فعاتبه السيد، وقال: لِمَ لَمْ تعطه؟ فقال: لأن هذا طويل أو أبيض، وكان لفظك عامًّا، فقلت لعلك أردت القصار أو السود استوجب التأديب بهذا الكلام. فهذا معنى سقوط الاعتراض على المطيع، وتوجهه على العاصي. وأما الاستحلال بالعموم فإذا قال الرجل: أعتقت عبيدي وإمائي، ومات عقيبه جاز لمن سمعه أن يزوج من أي عبيده شاء، ويتزوج من أي جواريه شاء، بغير رضا الورثة، وإذا قال: العبيد الذين هم في يدي ملك فلان، كان إقرارًا محكومًا به في الجميع، وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات لا ينحصر.

وهكذا يبين الغزالي أن اللفظ العام يستعمل في عمومه من غير حاجة إلى قرينة أو سياق يرجح جانب العموم على جانب الخصوص، إنما الذي يحتاج إلى القرينة أو السياق هو دلالة العام على الخصوص أو تخصيصه لبعض آحاده التي يشملها اللفظ في أصل استعماله.

وهذا هو مسلك الشافعي رضي الله عنه، فهو يثبت أن العام إن أريد به الخاص فإنما يكون ذلك بنص القرآن، أو أثر من الحديث، ووافقه على ذلك الأكثرون من علماء الأصول، ومنهم الحنفية، بيد أن الحنفية قد اختلفوا عن الشافعي، فأعطوا اللفظ العام من القوة ما لم يعط الشافعي، فهو يجعل العام مستعملاً بصيغته في العام إن لم يوجد ما يخصصه، ولكن دلالته على ذلك ظنية لا قطعية، ولذلك أمكن أن يخصص عام القرآن بخبر الاحاد، كما سنبين في المسألة الثانية، مع أن خبر الآحاد ظني في ثبوته، والقرآن قطعي الثبوت، ولكن لأن العام ظني في دلالته، كان التخصيص تخصيص ظني في دلالته بظني في ثبوته، وذلك جائز، أما الحنفية فقد قالوا إن دلالة اللفظ العام على العموم دلالة قطعية، ولذلك لم يجز تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد لأن القرآن قطعي في ثبوته، وعامه قطعي في دلالته، بينما خبر الآحاد ظني في ثبوته، ولا يتخصص قطعي بظني.

ومعنى القطعية عند الحنفية ألا يدخل الدلالة احتمال التخصيص الناشئ على دليل، فليس معنى القطعية ألا يدخل الدلالة احتمال تخصيص قط، لأنه ما دام التخصيص جائزًا ممكنًا، لم يقم دليل على استحالته، فهو محتمل في كل حال، ولكن لأنه لا دليل على التخصيص سرنا في العمل على أساس أن الدلالة قطعية ما دام لم يقم دليل، كما هو الشأن في استخدام الكلام والأخذ بدلالته، فالألفاظ تستعمل دائمًا في حقيقتها، وتعتبر قطعية في دلالتها على الحقيقة مع أن احتمال المجاز ثابت، ولكنه احتمال غير ناشئ عن دليل، فلا يلتفت إليه، ولا يصح أن نقول إن دلالة اللفظ على حقيقة معناه ظني، لاحتمال المجاز وإلا ما كان لفظ مفيدًا معنى مستقيمًا يطمئن إليه السامع قط.

١٤١ - **المسألة الثانية**: هي تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد في كل أحواله، فالشافعي يجوز ذلك، كما رأينا فيما جاء بالرسالة من تخصيص عام القرآن بأحاديث الآحاد، إذ نصت السنة على جعل حكم الجلد المنصوص عليه بصيغة عامة في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ... ②﴾ [النور] خاصًا بالبكرين، أما المحصنات والمحصنون فإنهم لا يجلدون ولكن يرجمون، وحديث الرجم خبر آحاد.

أما الحنفية فإنهم لا يجوزون تخصيص العام بحديث الآحاد، إلا إذا كان العام مخصوصًا بتخصيص آخر، وأساس الخلاف إنما هو في دلالة العام بصيغته على العموم. فالشافعي يراها ظنية، لأن احتمال التخصيص قوي إذ العام الخالي من التخصيص نادر، حتى لقد رُوي عن ابن عباس أنه قال: ما من عام إلا وخصص، وإذا كان التخصيص قويًا إلى هذا الحد، فتكون دلالة العام قبل ظهور المخصص دلالة ظنية ونبحث معها عن المخصص، فعساه يكون ثمة مخصص، وإذا كانت الدلالة ظنية على هذا النحو، فيجوز تخصيص العام بما هو ظني، بل إن ذلك التخصيص قد جاء متفقًا مع المشهور الكثير: وهو كون ألفاظ للعموم يغلب فيها الخصوص.

والحنفية إذ قالوا إن دلالة العام على العموم بصيغة قطعية لم يجوزوا تخصيصه بما هو ظني، إذ أن ذلك التخصيص يجعل بعض ما يدل عليه اللفظ مخصوصًا من حكمه، ومقتضى القطعية يجعل دلالة اللفظ على حكم ذلك البعض ثابتة قطعًا ولا يبطل مثل تلك الدلالة القطعية بأمر ظني.

ولكن الحنفية كما رأيت قد قالوا إن العام إذا كان مخصصًا قبلا جاز تخصيصه بأحاديث الآحاد وبالقياس، وذلك لأن معنى القطعية في العام غير المخصص ليس نفي احتمال التخصيص نفيًا مطلقًا، بل إن احتمال التخصيص احتمال غير ناشئ عن دليل، وإذا وجد المخصص، فقد صار احتمال التخصيص بعد ذلك احتمالاً ناشئًا عن دليل وهو التخصيص بالفعل وبذلك يكون احتمال التخصيص ناشئًا عن دليل، فيكون ظنيا، وأيضًا فإن العام إذا خصص كانت دلالته على بعض ما يشمله اللفظية، دلالة مجازية من قبيل إطلاق اسم العام، وإرادة الخاص، والدلالات المجازية ما دامت قرينتها غير قاطعة فهي ظنية، وإذا كان العام المخصص دلالته ظنية على هذا الأساس فيجوز تخصيصه بأحاديث الآحاد والقياس كما علمت.

١٤٢ - **المسألة الثالثة**: بيان حقيقة التخصيص أهو إخراج لبعض آحاد العام من الحكم بعد دخولها في عموم أحكامه أم هو بيان إرادة الشارع الخصوص من أول الأمر، وأن الآحاد التي لا يشملها العام لم تدخل في ضمن العام بالنسبة لهذه الأحكام، حتى تخرج؟

لقد نصت كتب الأصول سواء أكانت شافعية أم حنفية على أن التخصيص هو قصر العام على بعض آحاده بالإرادة الأولى فيكون النص المخصص مبينا لإرادة الخصوص، ولقد جاء في المستصفي في بيان أن دليل التخصيص ليس لإخراج ما دخل في العام، بل لإرادة الخصوص في اللفظ العام، أن تسمية الأدلة مخصصة تجوز الدليل بعرف إرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصًا، والتخصيص على التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، وهو نظير القرينة، التي تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز، وذلك كله يدل على أن مراد الفقهاء، من التخصيص هو إرادة الخاص باللفظ العام، وأن الأساس في الفرق بين النسخ والتخصيص أن النسخ يغير الأحكام الثابتة المقررة، فإذا نسخ العام أو بعضه، فقد تغيرت الأحكام التي كانت ثابتة، أما التخصيص فإنه دفع لدخول المخصوص في عموم الصيغة.

والشافعي في رسالته سلك ذلك المسلك، فهو يعبر عن التخصيص بعبارة لا تفيد إلا ما قاله جمهور الأصوليين من بعده، فهو يذكر عنوان العام المخصص، هكذا بيان ما نزل من القرآن عام الظاهر يراد به كله الخاص. فهذا اللفظ يدل على أنه يرى أن التخصيص ليس إلا بيان الإرادة.

هذا شأن التخصيص سواء أكان الدليل المخصص مقارنـا للمخصوص، أم متأخرا عنه، أم سابقا عليه، وهذا عند الشافعية، فإنهم يرون أن الخاص إذا توارد هو والعام على موضوع واحد كان المراد بالعام الخاص، لأن دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عندهم، والعمل بالعام لا يمنع البحث عن المخصص: فإن جاء اعتبر العام خاصا.

وأما الحنفية فإنهم يشترطون في دليل التخصيص أن يكون مقارنًا للعام حتى يكون قرينة دالة على أنه أريد بلفظ العام الخاص، فإن لم يصطحبا في الزمان، فالمتأخر ناسخ للمتقدم في موضوع التعارض بينهما، ولو كان المتأخر هو العام، وذلك مبني على أنهم يرون أن العام قطعي في دلالته.

هذا كلام الشافعي في عام القرآن وخاصه، قد جليناه، واستعنا في تجليته بأقوال من جاء بعده من علماء الأصول، ولننتقل إلى نقطة أخرى، وهي بيان الكتاب للشريعة ومقام السنة منه.

بيان الكتاب للشريعة ومقام السنة منه

١٤٣ - القرآن الكريم هو مصدر المصادر لهذه الشريعة، وينبوع ينابيعها والمأخذ الذي اشتقت منه أصولها وفروعها، وأخذت منه الأدلة قوة استدلالها وهو بهذا الاعتبار كلي الشريعة، وجامع أحكامها، ولقد رُوي عن عبد الله بن عمر أنه قال: من جمع القرآن فقد حمل أمرا عظيما، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه إلا أنه لا يوحى إليه، ولقد قال ابن حزم الظاهري: كل أبواب الفقه ليس منها باب، إلا وله أصل في الكتاب والسنة تعلنه، والكتاب أصل السنة وعمدتها على ما سنبين إن شاء الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ... ﴿٩﴾﴾ [الإسراء]، وقال تعالت كلماته: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾﴾ [الإسراء]، ولقد كانت عائشة رضي الله عنها تقول: من قرأ القرآن فليس فوقه أحد. وإذا كان القرآن هو كلي الشريعة، كما تبيّن من هذه النصوص وغيرها مما لا يتسع المقام لذكرها، فلابد أن يكون بيانه لها بيانًا إجماليًا، وأمرًا كليًّا يحتاج إلى تبيين، لذلك لابد من الاستعانة بالسنة، لاستنباط الأحكام منه، واستخراج الشرائع من بين ثناياه، ولقد قال عز من قائل: ﴿... وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ... ﴿٤٤﴾﴾ [النحل]، ولقد نظر الشافعي إلى القرآن هذه النظرة وذكر أنه كلي الشريعة لا يعلم شيئًا من جهله، ولا يجهل شيئًا من علمه، فيه للشريعة كلها بالنص، أو الاستنباط والاستدلال، ولنذكر كلمته البليغة، فقد قال: «كل ما أنزل في كتابه جل ثناؤه رحمة وحجة، علمه من علمه، وجهله من جهله، لا يعلم من جهله، ولا يجهل من علمه، والناس في العلم طبقات، موضعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به، فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصا واستنباطا، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يدرك الخير إلا بعونه، فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصًّا واستدلالاً، ووفقه الله للقول والعمل بما علم، فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريب ونورت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة».

وإنك لتقرأ رسالة الشافعي كلها من أول بيـانها، إلى نهاية أصولها، فتحس بأن القرآن هو القطب الذي دار عليه علمهـا، لأنها توصل الأصول لعلم الشريعة، والقرآن قطبها وإمامها وحجتها إلى يوم الدين.

١٤٤ - وإذا كان للقرآن ذلك البيان الكلي، وكانت السنة مبينة لما يحتاج إلى بيان، فقد قـسم الشافعي بيان القرآن إلى قسمين، بيان هو نص فـيه لا يحتاج إلى السنة إما في تفـصيل مجمله أو تعـيين معنى يحتـمله، أو إرادة الخاص في بعض عمومه.

ويضرب الشافعي لكل قسم من الأقسام الأمثال، ويسوق الشواهد، والحكم في كل شاهد، فهـو يذكر من الأحكام التي بينت في القرآن بيانًا كامـلاً لا يحتاج مـعه إلى سـواه - اللعـان وكـيف يكون، فقـد قـال جل ثناؤه: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾﴾ [النور]، ثم يقول تعالت كلماته: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾﴾ [النور]، فـفي هذه الآيات تفريق بين من يرمي زوجـه، ومن يرمي غـير زوجه، فمن يرمي غير زوجه عليه الحـد لا محالة إن لم يأت بأربعة شهداء، ومن يرم زوجه وليس له إلا شهادة نفسه، فاللعـان، وقد بين القرآن طريقته، فلا حاجة في بيانها إلى بيان بعده، ولقد جاءت السنة فزادت حكما آخر، وهو التفريق، ولذا يقول الشـافعي رضي الله عنه: في كتـاب الله غاية الكفـاية من اللعان وعـدده، ثم حكي بعضهم عن النبي في الفرقة بينهما كما وصفت.

ولقـد بيّن في الأم السنـة التي وردت في اللعـان، وهي سـؤال عـويمر العـجلاني، وسكوت النبـي، حتى نزلت الآية، فـلاعن النبي بينهـما، ثم فـرق بينهمـا، ونفى الولد عن الرجل، ثم قال: فيـه دلالة على أن رسول الله ﷺ حين وردت عليه هذه المسـألة، وكانت حكمًا وقف عن جوابهـا، حتى أتاه من الله عز وجل الحكم فيها فقال لعويمر، قد أنزل الله فـيك، وفي صاحبتك، فلاعن بينهما،

كما أمر الله تعالى في اللعان، ثم فرق بينهما، وألحق الولد بالمرأة ونفاه عنه، وقال لا سبيل لك عليها ولـم يرد الصداق على الزوج.

ويضرب مثلا آخر لبيان ما نص في القرآن، وهو شهر رمضان، فقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ ... ﴿١٨٤﴾﴾ [البقرة]، ثم قال سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [البقرة]، فهذه الآية نص في أن الأيام المعدودات هي شهر رمضان، ولا حاجة إلى شيء وراء ذلك في بيان أيام الصوم وشهره، ولذا يقـول الشافعي: ما علمت أحدًا من أهل العلم بالحـديث قبلنا تكلف أن يروي عن الـنبي ﷺ أن الشهـر المفروض صومه شهر رمضان الذي بين شعبان وشـوال، لمعرفتهم بشهر رمضان من الشهور، واكتفاء منهم بأن الله فرضه، وقد تكلفـوا حفظ صومه في السفر وفطره، وتكلفوا كيف يكون قضاؤه، وما أشبه هذا مما ليس فيه نصاب كتاب، ولا علمت أحدًا من غير أهل العلم احـتاج في المسألة عن رمضـان أي شهر هو؟ ولا هل هو واجب أم لا؟. وفي كل هذا ترى أن القرآن كان نصًّا فيمـا استشهد به الشـافعي، وإن كان لموضوع المسألة تكملة قد بينتها السنة، كـما ثبت التفريق، وعدم ثبوت نسب الولد في اللعان، وكما بينت أحكام القضـاء، والرخصة في الإفطار، وصحة الصوم في حال السفر بالنسبة لآيات الصـوم، ولكن الأولى نص في اللعان وطريقته لا تحتاج إلى بيان، والثانية نص في أيام الصوم وشهره ولا تحتاج فيهما إلى بيان آخر، ولذا لـم يكلف أحد من الناس نفسه طلب العلم بسنة في هذا.

١٤٥ - القسم الثاني من بيان القرآن قد ذكر أنه لا يكون نص في الموضوع، بل البيان فيه يحتاج إلى السنة، وقد ذكر الشافعي في هذا أمثلة يصح تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

فالقسم الأول منه أن يكون السيـاق محتملاً احتمالين، فـتعين السنة أحدهما وقد مثل لذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِن

طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا ... (٢٣٠)﴾ [البقرة]، فاحتمل قول الله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ أن يتزوجها غيره ولو لم يدخل بها وإن عقد عقد النكاح كاف لإحلالها للأول واحتمل ألا يحلها حتى يدخل بها، لأن اسم النكاح يقع بالإصابة ويقع بالعقد، فلما قال رسول الله ﷺ لامرأة طلقها زوجها ثلاثا، ونكحها بعده رجل: «لاَ تَحِلِّينَ لِزَوْجِكِ الأَوَّلِ حَتَّى يَذُوقَ الآخَرُ عُسَيْلَتَكِ وَتَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ» يعني يصيبك، تعين أن الإحلال لا يكون إلا بنكاح حصل فيه دخول.

ومما يدخل في احتمال الكلام لمعنيين وإن كان الاحتمال ليس لذات اللفظ كالآيتين السابقتين. بل للتعارض في الظاهر - مسألة الحامل المتوفى عنها زوجها، فقد ذكر الشافعي أن عدتها بوضع الحمل، ورجح ذلك بالسنة، وذلك لأن آية عدة الوفاة هي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ... (٢٣٤)﴾ [البقرة]، هي بعمومها تشمل الحائل والحامل في الظاهر، وقوله تعالى: ﴿... وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ... (٤)﴾ [الطلاق]، تشمل بعمومها المتوفى عنها زوجها، والمطلقة، فكان يحتمل أن تكون عدة المتوفى عنها زوجها بإحدى العدتين، أو بهما بأن تعتد بهما معا، كذلك قال بعض أهل العلم، وقد أوجب الله على المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرا، وذكر أن أجل الحامل أن تضع، فإذا جمعت أن تكون حاملا متوفى عنها أتت بالعدتين، كما يكون في كل فرضين جعلا عليها، فيكون عليها أن تأتي بهما معًا، ويتحقق وجود العدتين أن تعتد بأبعد الأجلين، ولكن السنة جاءت مبينة المراد في هذا الاحتمال، فقد قال رسول الله ﷺ لسبيعة بنت الحارث وقد وضعت بعد وفاة زوجها بأيام: «قد حللت فتزوجي»[1].

(١) قد بين الشافعي عدة الوفاة للحامل وتعارض الآيات في الظاهر، وتبيين السنة فضل بيان في الأم جـ٥ وقد جاء فيه. فإن قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ... (٢٣٤)﴾ يحتمل أن يكون على كل زوجة حرة وأمة حامل وغير حامل، واحتمل أن يكون على الحرائر دون الإماء. وغير ذوات الحمل دون الحوامل، ودلت السنة على أنها على غير الحوامل من الأزواج. وأن الطلاق والوفاة في الحوامل المعتدات سواء، وأن أجلهن أن يضعن حملهن. ثم بيّن السنة المعينة للمراد فقال: إن عبد الله بن عباس، وأبا سلمة اختلفا في المرأة تنفس بعد وفاة زوجها بليال. فقال ابن عباس: آخر الأجلين. وقال أبو سلمة، إذا نفست فقد حلت. فجاء أبو هريرة فقال: أنا مع ابن أخي، يعني أبا سلمة. فبعثوا كريبا مولى ابن عباس إلى أم سلمة يسألها عن ذلك. فجاءهم، فأخبرهم أنها قالت: ولدت سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بليال. فذكرت لرسول الله ﷺ فقال لها: «قد حللت فانكحي».

الثاني: أن يكون القرآن مجملاً فيذكر النبي المفصل، وكذلك شأن أكثر الفرائض، فالصلاة مفروضة في القرآن إجمالاً في مثل قوله تعالى: ﴿... إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾﴾ [النساء]، والزكاة مفروضة إجمالاً في مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ... ﴿١٠٣﴾﴾ [التوبة]، وكذلك الحج، وهكذا، ولقد بيّن رسول الله ﷺ عدد الصلوات، وكيف تكون في السفر والحضر، وكذلك الزكاة بينت السنة المقادير الواجبة في كل نوع من أنواع الأموال، وشروط هذا الوجوب وبينت السنة مناسك الحج ومواقيته، وما يتبع، فكانت السنة في كل هذا تفسير القرآن وتفصيله.

الثالث: بيان الخصوص في العام، وقد ذكرنا بعض ما ساقه الشافعي من أمثلة لهذا في العام الذي أريد به الخاص بالسنة.

١٤٦ - هذه طريقة الشافعي في بيان القرآن، وهو بسلوكها يسير على السنن المستقيم، لأنه يتجه أولاً إلى فهم القرآن من القرآن وبالقرآن، فما يكون من الأحكام مبينًا في القرآن نصًا في موضوع واحد، أو في مواضع متفرقة فبالقرآن وحده ثبت الحكم، كما رأيت في الصوم واللعان.

ويبدو للمستقرئ لأحكام القرآن الكريم، والمبادئ العامة للأحكام في الشريعة أن جميعها قد اشتمل عليه الكتاب الكريم، ولقد جاء في الموافقات: في الحديث: ما من نبي من الأنبياء إلا أعطى من الآيات ما على مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيًا أوحاه الله إليّ فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة» وإنما الذي أعطى القرآن، وأما السنة فبيان له، وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعًا إلا والمجموع فيه أمور كليات للشريعة تمت بتمام نزوله بقوله تعالى: ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ... ﴿٣﴾﴾ [المائدة].

وإذا لزم أن يكون مع القرآن بيان، وهو لابد من ذلك كان هو السنة؛ لأن ما اشتمل عليه كلي يلزم أن يكون ثمة بيان بجواره، فالسنة هي التي بينت جزئيات الشرع، والقرآن تولى بيان كلياته، فالصلاة والزكاة، والحج، والجهاد، والصوم،

كل ذلك أجمله القرآن، والسنة بينته، وكذلك في شئون الأسرة ومعاملة الإنسان مع الإنسان والعقوبات المانعة من الفساد في الجماعة، كل هذا وضع في القرآن مبادئه وأصوله، وتولت السنة بيانه وتفصيله، فالشافعي إذا استعان في استنباط أحكام القرآن بالسنة فقد استعان بالمصدر الأول لتفسيره.

ولقد قال الشاطبي في موافقاته: لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه، وهو السنة؛ لأنه إذا كان كليًّا، وفيه أمور كلية، كما في شأن الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، ونحوها - فلا محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك.

وقد سلك الشافعي ذلك المسلك القويم، فهو يستعين في الاستنباط من القرآن بالسنة، وإلا تكن سنة بين يديه حاضرة استعان بأقوال الصحابة في وفاقهم وخلافهم وإن لم يكن قول صحابي استعان بالأسلوب العربي والرأي والقياس، وسنبين ذلك عند الكلام على أقوال الصحابة والقياس.

السنة

١٤٧ - ذكرنا طريقة الشافعي في الاستنباط من القرآن، وقد رأينا أنه بين طريقته، ولم يتعرض لحجية القرآن في الشريعة وإثباتها، لأن ذلك لا يحتاج لدليل في نظر المسلم، إذ أن من أنكر حجية القرآن لإثبات الشريعة، فقد خرج على الملة واستتيب، وإن لم يتب قتل، أما السنة فقد وجد الشافعي من ينكر حجيتها، فالتقى بناس ارتكبوا أكبر هذا القول، ووجد ناسًا ينكرون أن تكون السنة مثبتة أحكاما فوق أحكام القرآن، لأنها تبين ولا تزيد، ووجد ناسًا أنكروا حجية خبر الآحاد، وجد الشافعي هؤلاء وأولئك، فكان لابد أن يسوق الأدلة لإثبات أن للسنة حجية في إثبات الأحكام، ولو كانت أخبار آحاد، ما دام المخبر ثبتًا ثقة، وكانت الرسالة مكان هذه الأدلة، والأم مكان المساجلات التي قامت بينه وبين مجادليه من منكري السنة في أصل حجيتها، أو منكري الزيادة بها على القرآن، أو منكري خبر الآحاد منها.

١٤٨ - ولنبدأ بكلمة تبين آراء هذه النحل، كما نقلها الشافعي عنهم فإنهم قد انغمروا في التاريخ، ولم يبق لهم من ذكر إلا أن يذكر رأيهم مثل الشافعي لنقضه، والتوقي من مثله.

يذكر الشافعي في كتاب جماع العلم من الأم أن أولئك الذين خالفوا الإجماع سلكوا ثلاثة مذاهب، ولكل مذهب فريق: أحدها إنكار حجية السنة جملة، والثاني إنكار حجيتها إلا إذا كان معها قرآن، وقد بيّن رأي أصحاب المذهب الأول الذي يعتمد على القرآن وحده بما حكاه عنهم، وهذا نصه: قال لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه: أنت عربي، والقرآن نزل بلسان من أنت فيهم، وأنت أدري بحفظه وفيه فرائض أنزلها لو شك فيها شاك، وقد تلبس عليه القرآن بحرف منها استتبته، فإن تاب، وإلا قتلته، وقد قال الله عز وجل: ﴿ ... تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ... ﴿٨٩﴾ ﴾ [النحل]، فكيف جاز عند نفسك أو لأحد - في شيء فرضه الله أن يقول مرة الفرض فيه عام، ومرة الفرض فيه خاص، ومرة الأمر فيه فرض ومرة الأمر فيه دلالة، وإن شاء ذو إباحة، وكثر ما فرقت بينه من هذا، عندك حديث ترويه عن رجل آخر، أو حديثان أو ثلاثة، حتى تبلغ رسول الله ﷺ، وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحدًا لقيتموه، وقدمتموه في

الصدق والحفظ ولا أحدًا مما لقيتم سلم من أن يغلط أو ينسي، ويخطئ في حديثه، بل وجدتكم تقولون لو قال رجل لحديث أحللتم به، وحرمتم من علم الخاصة (خبر الواحد) لم يقل هذا رسول الله ﷺ. إنما أخطأتم أو من حدثكم، وكذبتم أو من حدثكم - ولم تستتيبوه، ولم تزيدوه على أن تقولوا له بئسما قلت، أفيجوز أن يفرق بين شيء من أحكام القرآن وظاهره واحد، عند سمعه بخبر من هو كما وصفتم، وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله وأنتم تعطون بها، وتمنعون بها.

وجملة قبولهم واحتجاجهم له أن الكتاب فيه تبيان كل شيء، وأن الكتاب عربي لا يحتاج إلى بيان غير معرفة اللسان العربي، والأسلوب العربي الذي جاء القرآن به، وليس وراء بيانه بيان، وأن الأحاديث المروية يرويها رجال لا يبرءون في نظر أحد من الكذب، أو الخطأ، أو النسيان، ورواية أمثال هؤلاء لا يصح أن تقرن بالكتاب القطعي في ثبوته ودلالته على أي وجه كان جمعها به، ولو كان جمع التابع بالمتبوع، وإنكم أنتم معشر الآخذين بها قد سلمتم أنها ليست في مقامه، حتى تبينه فتكون قاضية بتخصيص أو تقييد أو تفصيل[1].

وترى من هذا أن ذلك الرأي يهدم السنة، ولا يعتبرها أصلاً من أصول الفقه الإسلامي قط، ولقد بيّن الشافعي أن ما يترتب على هذا المذهب يفضي إلى أمر عظيم جدا، فإن الأخذ به يترتب عليه ألا تفهم الصلاة والزكاة والحج، وغيرها من الفرائض المجملة في القرآن التي تولتها السنة بالبيان، إلا على القدر اللغوي منها، فيفرض من الصلاة أقل ما يطلق عليه اسم صلاة ومن الزكاة أقل ما يسمي صدقة، وهكذا، فلو صلي في اليوم ركعتين، قال ما لم يكن في كتاب الله، فليس على فرضه، وبهذا تسقط الصلوات والزكوات التي تواتر لدي الكافة فرضها، حتى أصبح العلم بها من ضروريات العلم بالدين، وقائل ذلك ليس من الإسلام في شيء.

(١) قال الشاطبي في موافقاته في هذا الرأي: إن الاقتصار على الكتاب رأي قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنة، إذ عولوا على أن الكتاب فيه بيان كل شيء، فاطرحوا أحكام السنة، فأداهم إلى الانخلاع عن الجماعة: وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله. . وربما ذكروا حديثًا يعطي أن الحديث لا يلتفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى، وذلك ما روى أنه ﷺ قال: «ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق كتاب الله، فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله، وكيف أخالف كتاب الله. وبه هداني الله» قال عبد الرحمن بن مهدي: الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث. قالوا وهذه الألفاظ لا تصح عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل. . وقد عارض هذا الحديث قوم. فقالوا: نحن إن نعرضه على كتاب الله وجدناه مخالفًا؛ لأنا وجدنا كتاب الله يطلق التأسي، والأمر بطاعته ويحذر من المخالفة».

ثاني المذاهب الثلاثة: أنه لا تقبل السنة إلا إذا كان في الذي جاءت فيه قرآن، أي أنها لا تكون إلا عاضدة لما في القرآن مبينة له، ولقد بين الشافعي نحلة هؤلاء فقال: قال غيره - أي غير أصحاب المذهب الأول - ما كان فيه قرآن يقبل فيه الخبر، فقال بقريب من قوله فيما ليس فيه قرآن. . فصار إلى ألا يعرف ناسخًا ولا منسوخًا ولا خاصًّا ولا عامًّا.

وهذا المذهب يقبل من السنة كما ترى ما فيه القرآن يعاضده، وما لا فلا، أي أن السنة لا يمكن أن تأتي بشرع زائد على ما في كتاب الله، لأنه لا يكون له ما يعاضده من القرآن، ويساعده من آياته البينات.

وثالث المذاهب المخالفة للجماعة مذهب الذين ينكرون حجية خبر الآحاد جملة، ولا يعتبرون إلا الأخبار المتواترة أو المستفيضة المشهورة وبعبارة جامعة لا يقبلون إلا أخبار العامة، ولنترك للشافعي بيان هذه النحلة فقد بينها، وبين حجتها، فقال في بيان رأيها:

وافقتنا طائفة في أن تثبيت الأخبار عن النبي ﷺ لازم للأمة، ورأوا ما حكيت مما احتججت به على رد الخبر - حجة بثبوتها، ويضيقون على كل واحد أن يخالفها ثم كلمني جماعة منهم مجتمعين ومتفرقين بما لا أحفظ كلام المنفرد عنهم منهم، وكلام الجماعة، ولا ما أجبت به كلام، وقد جهدت على نقض كل ما احتجوا به، فأثبت أشياء قد قلتها، ولمن قلتها منهم، وذكرت بعض ما أراه منه يلزمهم، وأسأل الله تعالى العصمة والتوفيق، فكانت جملة قولهم أن قالوا: لا يسع أحدا من الحكام ولا من المفتين أن يفتي إلا من جهة الإحاطة، والإحاطة كل ما علم أنه حق في الظاهر والباطن يشهد به عند الله، وذلك الكتاب والسنة المجتمع عليها، وكل ما اجتمع الناس فيه، ولم يفترقوا فالحكم كله واحد، يلزمنا ألا نقبل منهم إلا ما قلنا مثل أن الظهر أربع؛ لأن ذلك لا منازع فيه، ولا دافع له من المسلمين ولا يسع أحدا الشك فيه.

فهذا القسم من منكري بعض السنة لا يقبل منها إلا ما شك فيه ولا منازع، ويسمي الشافعي العلم به علم إحاطة، لأنه علم في الظاهر والباطن.

١٤٩ - هذه هي الأقوال الثلاثة التي خالفت عليه المسلمون، فأنكر بعضها حجية السنة جملة، وأنكر الآخر حجيتها إلا ما كان منها بيانًا لقرآن يعاضده

القرآن، وأنكر الآخرون الحجية إلا ما كان منها عاما تلقنه العامة عن الكافة، أو استفاض واشتهر.

ولقد تصدى لرد هذه الأقوال جميعها من لقبته مكة وبغداد شابا يناصر الحديث والمدافع عنه، ولقبه تاريخ الفقه، بل تاريخ الفكر الإسلامي بملتزم السنة لا يحيد عنها، فتصدى لرد هذه الأقوال الشافعي رضي الله عنه.

ولقد أخذ الشافعي في رسالته يدلي بالحجة تلو الحجة من كتاب الله، يثبت بها حجية سنة رسول الله ﷺ للرد على الفريق الأول، ولنذكر تلك الحجج مقتبسة من قوله، كما ساقها مع تقريبها من الأقيسة المنطقية لتستبين قوتها، وتتضح استقامتها.

الحجة الأولى: أن الله سبحانه وتعالى قد قرن الإيمان به بالإيمان برسوله محمد ﷺ، والإيمان به يوجب طاعته في أقواله وأفعاله وتقريراته، فيكون الواجب اعتبار السنة النبوية مصدرا لهذا الشرع الكريم، ويثبت المقدمة الأولى والثانية بقوله تعالى: ﴿...فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الأعراف]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ ... ﴿٦٢﴾﴾ [النور]، وهاتان الآيتان صريحتان في أن الإيمان بالرسول جزء من الإسلام، فهما تدلان بهذا النص الصريح على المقدمة الأولى، وقد اقترن الإيمان بوجوب الاتباع في الآيتين فكانتا دالتين على المقدمة الثانية، ولأن ثمرة الإيمان الاتباع، وليس من المعقول أن يكون الإيمان بالرسول واجبًا، والاتباع له في أقواله وأفعاله وتقريراته غير واجب، وإذا صحت المقدمتان ثبتت النتيجة وهي: حجية السنة النبوية لا محالة.

الحجة الثانية: أن الله سبحانه وتعالى ذكر في كتابه أن الرسول ﷺ يعلمهم الكتاب والحكمة بقوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾ [البقرة]، وقوله جل ثناؤه: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ... ﴿١٥١﴾﴾ [البقرة]، وغير ذلك من الآيات، والكتاب هو

القرآن، والحكمة هي السنة النبوية، كما فسرها من يرضاه الشافعي من أهل العلم، لأن القرآن ذكر واتبعته الحكمة، وهي لابد أن تكون شيئًا غيره من جنسه. فلم يجز والله أعلم إلا أن يقال الحكمة هاهنا سنة رسول الله ﷺ، ولقد قال الشافعي في بيان هذا المعنى وتوكيده ذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله وحتم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز لقول فرض إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله، ولما وصفنا من أن الله جعل الإيمان برسوله مقرونًا بالإيمان به، وسنة رسوله مبينة عن الله معنى ما أراد دليلاً خاصة وعامة، ثم قرن الحكمة بها بكتابه، فأتبعها إياه، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله.

الحجة الثالثة: أن الله سبحانه وتعالى فرض على المؤمنين طاعة النبي ﷺ واتباعه، ومن كانت طاعته واجبة فأقواله ملزمة للمطيع، ومن يخالفها عاص، وبذلك تكون سنة النبي ﷺ حجة في هذه الشريعة الغراء. وبرهان القضية الأولى أن الله سبحانه وتعالى صرح في القرآن الكريم بوجوب طاعته، وقرن بطاعته تعالت عظمته طاعة الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وقد اعتبر معصية الرسول عصيانًا له، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ... ﴿٥٩﴾﴾ [النساء]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُوْلَئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾﴾ [النساء]، وقوله تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ... ﴿٨٠﴾﴾ [النساء]، وقوله تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء].

الحجة الرابعة: أن الله سبحانه وتعالى لم يجعل دعاء الرسول ليحكم بينهم كدعاء بعضهم بعضا، ولم يجعل مخالفته كمخالفة غيره من الناس، بل مخالف

حكمه غير مسلم، وإذا كان كذلك فأحكامه وأقواله سنة متبعة، وحجة ملزمة، وقد ثبتت القضية الأولى بقوله تعالى: ﴿لا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [النور]، فأعلم الله الناس أن دعاءهم إلى الرسول ليحكم بينهم دعاء إلى حكم الله، لأن الحاكم بينهم رسول الله ﷺ، وإذا سلموا لحكم رسول الله، فإنما سلموا لحكمه بفرض الله، وأعلمهم أن حكمه حكمه، وكل هذا يؤدي إلى أن سنته شريعة لا محالة.

الحجة الخامسة: أن الله سبحانه وتعالى أمر النبي ﷺ أن يبلغ رسالته، ويبين شريعته ويتبع وحيه، وأخبر تعالى علمه أنه بلغ وأخبر وبين، واتبع شريعة وحيه. ولقد كان التبليغ بإقرائهم القرآن، وبيانه عليه السلام، وإذا كان كذلك فالشريعة هي القرآن وأقواله عليه السلام، لأنها بلاغه للناس واتباعه للوحي وقد كان الأمر بالاتباع في مثل قوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لا إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٦﴾﴾ الأنعام]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية]، وكان الأمر بالتبليغ في مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ... ﴿٦٧﴾﴾ [المائدة]، وكانت شهادة الله سبحانه وتعالى باتباعه ما أوحي إليه، وتبليغه في مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشوري].

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ

تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً ﴿١١٣﴾ [النساء]، فهذه الآية وما سبقتها تدل على أنه ما كان ينطق عن الهوى، وأنه بلغ شرع ربه حتى ساغ له ﷺ أن يقول: «مَا تَرَكْتُ شَيْئًا مِمَّا أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِه، إِلاَّ وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِه، وَمَا تَرَكْتُ شَيْئًا مِمَّا نَهَاكُمُ اللَّهُ عَنْهُ إِلاَّ وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ» وإذا كانت أقوال النبي وسائر سنته بيانًا لأمر الله ونهيه فقد حق على المؤمنين أن يتخذوها حجة، ونورًا لمعرفة ما أمر الله به.

١٥٠ - وهكذا يسرد الشافعي الآيات مثبتًا أن السنة مصدر من مصادر الفقه الإسلامي، بل العلم بها في مرتبة العلم بالكتاب، وإن كان الحكم يبحث عنه في الكتاب الكريم، وما كان الشافعي في حاجة إلى مثل هذا الاستدلال لو لم يكن ثمة منكرون ينازعون الفقهاء هذه القضية، ولقد كان هؤلاء المنازعون الذين ارتكبوا ذلك الشذوذ العلمي، ونابذوا بذلك الجماعة الإسلامية - من الزنادقة الذين أظهروا الإسلام، وأبطنوا سواه ليفسدوا أمر المسلمين، وينالوا من الشرع الإسلامي بمثل هذا الكيد الخفي، بعد أن عجزوا عن مغالبته بالحجة الظاهرة. إذ قضي عليهم بالأدلة الباهرة، وبعض هؤلاء كانوا من الخوارج ولذلك كان من الخوارج من أنكر حكم الرجم لأنه لم يرد في القرآن الكريم، وذكر عبد الرحمن بن مهدي (وهو من مناصري الشافعي رضي الله عنه)، وقد بيّنا أنه كتب رسالة الأصول إليه أن منكري السنة والاحتجاج بها من الزنادقة والخوارج، فقد قال عندما روى له ما يسند إلى النبي ﷺ من أنه قال: «ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله، وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني»، وقال: الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث، فعبد الرحمن بن مهدي المعاصر للشافعي يقرر بهذا أن منكري السنة كانوا من الزنادقة والخوارج، والتاريخ يؤيده، فإن بعض الخوارج كما علمت قد أنكروا فعلا حكم الرجم محتجا بأنه لم يرد في القرآن الكريم.

ولكن أستاذنا الخضري رحمه الله يستنبط من مجرى كلام الشافعي وسياقه أن منكري السنة في الاحتجاج في الفروع هم من المعتزلة، وذلك لأنهم الذين اشتهروا بعدم عملهم بالآثار، ولأن الشافعي ذكر أن منكري خبر الآحاد كانوا بالبصرة، والبصرة من قديم الزمان عش الاعتزل، ثم يؤيد ذلك بجملة لابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث على المعتزلة.

«وعندي أن إنكار الاحتجاج بالسنة في الفروع كان من الزنادقة، وبعض الشذاذ من الخوارج، كما ذكر عبد الرحمن بن مهدي ولا مانع من أن يكون هؤلاء الزنادقة قد انتحلوا نحلة الاعتزال سترًا لإخفاء أهوائهم، ولنزعة العقل واعتماد المعتزلة عليه، حتى تفرخ وتصل إلى غايتها، ومهما يكن من أمر هؤلاء فإنهم ليسوا في شيء من الإيمان وأهله.

١٥١ - ننتقل إلى الرأي الثاني، وهو الذي يرفض السنة إلا إذا كان قد ورد مع الخبر قرآن، وهذا الكلام في ظاهره يحتمل احتمالين: أحدهما مردود، وهو الذي يجعل قائله من الشذاذ، والآخر مقبول في الجملة، أما المردود فهو أن يجعل الخبر عن الرسول سواء أكان خبر عامة أم خبر خاصة في موضع الرد حتى نرى نصًّا قرآنيًا في معناه، ونهاية هذا القول تتلاقى مع منكري الاحتجاج بالسنة على الإطلاق لأنه إذا كان قد ورد في معنى الخبر قرآن، فالحجة للقرآن دون الحديث، والحجة التي سيقت لإثبات حجية السنة تجيء هنا، لأن قائل ذلك القول لم يخرج عن أنه يرفض السنة على أنها من مصادر الفقه الإسلامي.

أما الوجه الآخر الذي ليس فيه شذوذ فهو أن يكون المعنى أن السنة لا تأتي بحكم إلا إذا كان له أصل في القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول الكلي لهذه الشريعة وأصل أصولها، وينبوع ينابيعها؛ ولأن ما يشتمل عليه من قضايا كلية عامة قد اشتمل على كلي الشريعة والسنة تفصل أجزاءها وتبين فروعها، وقد قال هذا القول فقهاء لآرائهم مكانتها، وقد بيّن الشافعي ذلك الرأي بعض البيانات فقال: منهم من قال: لم يستن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنته تبين عدد الصلاة وعملها، على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سن من البيوع، وغيرها من الشرائع، لأن الله تعالى قال: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ... ﴿١٨٨﴾﴾ [البقرة]، وقال جل شأنه: ﴿... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا... ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة]، فما أحل وحرم، فإنما بيّن فيه عن الله كما بين الصلاة[1].

(١) قد فصل ذلك النظر تمام التفصيل وضرب له الأمثلة وساق الشواهد الشاطبي في الموافقات، فارجع إليه عند الكلام عن السنة.

ولم يرد الشافعي ذلك الرأي، ولم يعتبره من الضلال، وليس هو منه في شيء، بل هو نظرة عميقة إلى أصول الاستنباط في فقه القرآن والسنة. وسواء أكانت النظرة صائبة من كل الوجوه أم يتخلف عنها بعض الفروع فللرأي مكانته من النظر، أما الوجه الأول فقد جاء في الأم أنه ضلال، لأنه يتلاقى مع رأي من يرد السنة جملة، ولم يسق حججًا لإبطاله مكتفيًا بما ساقه من الحجج لإثبات أن السنة الينبوع الثاني من ينابيع الفقه الإسلامي وأن العلم بها في رتبة العلم بالقرآن الكريم.

١٥٢ - وننتقل بعد ذلك إلى الذين أنكروا أخبار الخاصة، أي أخبار الآحاد، وهي الأحاديث غير المتواترة وغير المشهورة المستفيضة، ولم يأخذ بعض العلماء بها في العمل، وذلك لأنها ظنية، ولاحتمال التدليس والكذب من الرواة، ولأن أهل الأهواء والبدع أدخلوا في هذا الباب من الأخبار ما لم يقل رسول الله ﷺ حتى صار من العسير أن يميز الخبيث من الطيب، ولقد أثبت الشافعي رضي الله عنه حجية أخبار الآحاد في مواضع كثيرة من كتبه في مناظراته، وكتابته وإملائه. وقد دونت تلك الحجج في الرسالة في كتاب اختلاف الحديث، وهذه الحجج هي:

الحجة الأولى: وهي قياس على أمر مقرر في الشريعة ثابت بالقرآن الكريم والأخبار المستفيضة، وذلك أنه ثبت بنص القرآن الكريم والسنة أنه يقضي بشهادة شاهدين أو رجل وامرأتين في الأموال وما يشبهها، وبشهادة أربعة في الزنى وبشهادة اثنين في سائر الحدود والقصاص، وبشهادة امرأة فيما لا يطلع عليه إلا النساء، وسارت على ذلك جماهير العلماء، والقضاء إلزام بترجيح جانب الصدق على الكذب لتستقيم الأمور، ما دامت الشبهات قد انتفت، ومظنة الكذب غير ثابتة، وإذا كان في ذلك الإلزام عمل بأخبار الآحاد عن الرسول ﷺ، لترجيح جانب الصدق مادام الراوي عدلا ثقة ضابطا قد التقى بمن روى عنه، إذ القياس بينهما تام لأن قبول الأخبار عن الرسول بواحد أو اثنين من الثقات مثل قبول اثنين أو واحد من الشهود، بل قبول الأخبار عن الرسول أولي بالأخذ، لمظنة التوقي من الكذب عليه ما دام متدينا عدلا ثقة ضابطا، ولأنه بما يخبر يحرم فيتوقى الكذب. ولقد قال الشافعي في هذا المقام: وللناس حالات تكون أخبارهم فيها أصح،

وأحرى أن يحضرها التقوى منها في أخرى، ونيات ذوي النيات فيها أصح، وفكرهم فيها أدوم وغفلتهم أقل، وتلك عند الموت بالمرض والسفر، وعند ذكره، وغير تلك الحالات من الحالات المنبهة عن الغفلة؛ ولا شك أن من أعظم هذه الحالات الرواية عن الرسول ﷺ؛ لأن أقواله سنة متبعة تلزم عامة المسلمين، ولأن الكذب عليه ﷺ أعظم الكذب، فقد روى عنه ﷺ أنه قال: «إِنَّ أَفْرَى الفِرَي مَنْ قَوَّلَني مَا لَمْ أَقُلْ، ومَنْ أرَى عَيْنَيْه مَا لَمْ تَرَى، وَمَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيه»، وقال ﷺ: «مَنْ يَقُلْ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّار».

الحجة الثانية: أن رسول الله ﷺ قال: «نَضَّرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَأَدَّاهَا فَرُبَّ حَامِلِ فِقْه غَيْرِ فَقِيه، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْه إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، ثَلاثٌ لا يَغُلُّ عَلَيْهِنَّ: قَلْبُ مُسْلِمٍ، إِخْلاصُ العَمَلِ لِلَّهِ وَالنَّصِيحَةُ لِلْمُسْلِمِينَ، وَلُزُومُ جَمَاعَتِهِمْ فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ مَنْ وَرَائِهِم» وإذا دعا النبي ﷺ إلى حفظ قوله ووعيه وأدائه، فكان كل من يقوم بذلك واحدًا، أو جماعة مجيبًا دعوته، ولا يكون لأدائه أثره من حمل الفقه إلى غيره إلا إذا كان كلامه مقبولاً عنده، حجة لديه، فكان دليلاً على الإلزام بخبر كل من يروي عن النبي ﷺ ولو واحدًا، مادام ثقة عدلاً ضابطًا.

الحجة الثالثة: أنه قد استفاض واشتهر وورد من عدة طرق أن الصحابة كانوا يتناقلون الأحكام الشرعية بأخبار آحادهم، والنبي ﷺ بين ظهرانيهم وأقرهم على تلقيهم تلك الأحكام بخبر الواحد، فلو كان خبر الواحد لا يكفي للعمل بالحكم لبين لهم النبي ﷺ أنه لا ينبغي أن يأخذوا أحكام دينهم إلا من جمع يؤمن تواطؤه على الكذب، ويكون ذلك من تبليغ رسالته، وبيان شرعته، بل النبي ﷺ كان يكتفي في تبليغ الأحكام بواحد يرسله، فلو كان الشرع لا يتلقى عن واحد، ولو كانت الرواية لا تتم إلا برواية الكافة ما اكتفي النبي ﷺ بإرسال واحد يخبر عنه، ويبين شرعه، وإنا ننقل لكم بعضًا من ذلك، وقد سرد الشافعي منه كثيرًا.

ومما ذكر أن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة، وذلك بينما الناس بقباء يستقبلون بيت المقدس في صلاة الصبح، فأتاهم آت

يخبرهم بما نزل من القرآن، فاستداروا إلى الكعبة، وأهل قباء أهل سابقة من الأنصار وفقه، ولم يكونوا ليفعلوه بخبر واحد إلا عن علم بأن الحجة ثبتت بمثله، إذ كان من أهل الصدق، ولو كان ما قبلوا من خبر الواحد عن رسول الله في تحويل القبلة مما لا يجوز لقال لهم رسول الله ﷺ لقد كنتم على قبلة، ولم يكن لكم تركها إلا بعد علم تقوم به عليكم حجة من سماعكم مني، أو خبر عامة، أو أكثر من خبر واحد عني.

١٥٣ - ومن ذلك ما رُوي عن أنس بن مالك أنه قال: كنت أسقي أبا طلحة، وأبا عبيدة بن الجراح، وأبي بن كعب شرابا من فضيح[1] تمر، فجاءهم آت فقال: إن الخمر قد حرمت، فقال أبو طلحة: قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها، فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى تكسرت، وهؤلاء في العلم والمكان من النبي ﷺ، وتقدم الصحبة بالموضع الذي لا ينكره عالم، وقد كان الشراب عندهم حلالاً يشربونه، فجاءهم آت وأخبرهم بتحريم الخمر، فأمر أبو طلحة بكسر الجرار، ولم يقل هو ولا هم ولا واحد منهم نحن على تحليلها حتى نلقى رسول الله ﷺ مع قربه منا، أو يأتينا خبر عامة، وذلك أنهم لا يهرقون حلالاً لهراقة سرف، وليسوا من أهله، ولو كان ما قبلوه من خبر الواحد ليس لهم لنهاهم النبي ﷺ، ولكنه لم يفعل وقد بعث النبي ﷺ علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى الناس بمنى يقرأ عليهم سورة التوبة، ورسول الله ﷺ لا يبعث بأمره إلا والحجة للمبعوث إليهم وعليه قائمة بقبول خبره عن رسول الله ﷺ.

قد فرّق النبي ﷺ عمالاً على نواح عرفنا أسماءهم، والمواضع التي فرقهم عليها، ولم يكن لأحد ممن قدم عليه أولئك العمال أن يقول أنت واحد، وليس له أن يأخذ منا مالم نسمع رسول الله ﷺ يذكر أنه علينا، أو يأتينا به خبر كافة، أو يكون مشهوراً، أو يأتينا أكثر من واحد، وعمل النبي ﷺ حجة ليس وراءه حجة.

هذه كلها أخبار مستفيضة مشهورة تدل على أن النبي ﷺ كان يقر المسلمين على أخذهم بخبر الواحد، وهو ﷺ يكتفي في التبليغ بإرسال واحد.

(١) الفضيح التمر المفضوح أي المشقوق.

الحجة الرابعة: أن النبي ﷺ بعث في وقت واحد اثني عشر رسولاً إلى اثني عشر ملكًا يدعوهم إلى الإسلام، وكان كل رسول معروفًا في الجهة التي بعث فيها، وكان النبي يرسل الكتب إلى الولاة، على يد آحاد من الرسل، ولم يكن لواحد من ولاته ترك إنفاذ أمره، لأن الرسول واحد، ويجب أن يكون كثيرا، أو كافة، وكل هذا يدل على أن خبر الواحد كاف في الإلزام، وإلا ما اكتفى النبي ﷺ برسول واحد، ولجرى الشك في الخبر عند من أرسل إليهم.

الحجة الخامسة: أن الصحابة فيما اشتهر واستفاض عنهم كانوا يأخذون بخبر الواحد، فإذا عرضت لهم مسألة ليس في كتاب الله حكمها اتجهوا إلى تعرف سنة عن النبي ﷺ، يقبلون في ذلك خبر الكافة، والأخبار المشهورة، وأخبار الخاصة على سواء، والوقائع من ذلك تخرج عن الحد والحصر. وقد يقضون في المسألة برأيهم لعدم معرفة الحديث، فإذا عرفوه رجعوا إلى الحديث، ومن ذلك أن عمر ابن الخطاب كان يجعل دية المقتول لعائلته، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئًا، حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبائي من ديته، فرجع عمر إليه، ويُروى أن عمر رضي الله عنه قال: أذكر الله امرءا سمع من النبي ﷺ في الجنين شيئًا، فقام حمل بن مالك بن النابغة، فقال: كنت بين جاريتين لي، يعني ضرتين، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح، فألقت جنينًا ميتًا، فقضى رسول الله ﷺ بغرة، فقال عمر: لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره، ولقد علق الشافعي على هذين الخبرين في كتاب اختلاف الحديث، فقال: لو جاز لأحد رد هذا بحال لجاز لعمر بن الخطاب أن يقول للضحاك: أنت رجل من أهل نجد، ولحمل بن مالك، أنت رجل من أهل تهامة لم تريا رسول الله ﷺ، ولم تصحباه إلا قليلاً ولم أزل معه، ومن معي من المهاجرين والأنصار، فكيف غرب هذا عن جماعتنا وعلمته أنت، وأنت واحد يمكن فيك أن تغلط وتنسى، بل رأي الحق اتباعه، والرجوع عن رأيه في ترك توريث المرأة من دية زوجها، وقضى في الجنين بما سمع وأعلم من حضر أنه لو لم يسمع عن النبي ﷺ فيه شيئًا لقضى فيه بغيره، وكان يرى إذا كان الجنين حيًا ففيه مائة من الإبل، وإن كان ميتا فلا شيء له.

ولكن الله تعبد الخلق بما شاء على نبيه، فلم يكن له، ولا لأحد إدخال (لم) ولا (كيف) ولا شيئًا من الرأي على الخبر عن الرسول، ولا رده على من يعرفه بالصدق في نفسه وإن كان واحدًا.

ولقد ذكر الشافعي في الرسالة تعليلاً لكون عمر أحيانًا كان لا يكتفي بخبر واحد حتى يكون من يعاضده، ويفسر مكانه من الاجتهاد والقضاء والفتيا، وهذا التعليل هو قوله: لا يطلب عمر مع رجل أخبره آخر إلا على أحد ثلاثة معان:

١ - إما أن يحتاط، فيكون، وإن كانت الحجة تثبت بخبر الواحد، فخبر اثنين أكثر، وهو لا يزيد إلا ثبوتًا، وقد رأيت ممن أثبت خبر الواحد من يطلب معه خبرا ثانيا، ويكون في يده السنة من رسول الله ﷺ من خمسة وجوه فيحدث بسادس، فيكتبه؛ لأن الأخبار كلما تواترت وتظاهرت كان أثبت للحجة وأطيب للنفس، وقد رأيت من الحكام من يثبت عنده الشاهدان والثلاثة، فيقول للمشهود له زدني شهودا، وإنما يريد أن يكون بذلك أطيب لنفسه، ولو لم يزده المشهود له على شاهدين لحكم له بهما.

٢ - ويحتمل أن يكون لم يعرف المخبر، فيقف عن خبره، حتى يأتي مخبر يعرفه، وهكذا ممن أخبر ممن لا يعرف لم يقبل خبره، ولا يقبل الخبر إلا عن معروف بالاستشهاد لأن يقبل خبره.

٣ - ويحتمل أن يكون المخبر له غير مقبول القول عنده، فيرد خبره حتى يجد غيره يقبل قوله.

ولقد سرد الشافعي أخبار كثيرين من التابعين وتابعيهم بعد أخبار الصحابة في الأخذ بأخبار الآحاد، وترك الرأي في موضع ورودها، ثم قال بعد ذلك: ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في الخاصة: أجمع المسلمون قديمًا وحديثًا على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحدًا إلا وقد ثبته جاز لي، ولكن أقول لم أحفظ من فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد.

١٥٣م - وإذا كان الشافعي يعتبر أخبار الآحاد - أو كما يعبر هو عنها علم الخاصة أو خبر الخاصة - حجة في العمل فهو لا يضعها في مرتبة القرآن، ولا في مرتبة السنة المجمع عليها بل يجعلها دونها في الاحتجاج، إذ أن الكتاب والسنة المجمع عليهما كلاهما قطعي الثبوت، فالشك فيهما يخرج الشاك عن الإسلام، ومن امتنع من قبول ما جاء به الكتاب أو السنة المجمع عليهما استتيب، أما خبر الخاصة فهو ملزم للعاملين في العمل، وليس لهم رده، كما ليس لهم رد شهادة العدول، ولكن لأن الخبر جاء عن طريق الانفراد، ولو شك شاك في هذا لم نقل له تب، بل نقول ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن الغلط، ولكن تقضي على الظاهر من صدقهم، والله ولي ما غاب عنك منهم.

وبهذا تراه يضع الأمور في مواضعها، فهو يجعل الآحاد حجة في العمل دون الاعتقاد فيقرر أن الشك فيه لا عقاب عليه، ولكن العمل به أمر لابد منه للحجج التي ساقها، ولخصناها لك فيما مضي، ولأنه طريق لنقل سنة النبي ﷺ إلا إذا قبلنا أخبار الثقات، ولأن خبر الصادق يرجح صدقه، واحتمال كذبه غير ناشئ عن دليل. وفي الأعمال لا يؤخذ بالاحتمالات التي لاتنشأ عن دليل.

١٥٤ - والشافعي يشترط في قبول أحاديث الآحاد شروطًا دقيقة في الراوي فهو يشترط:

(١) أن يكون ثقة في دينه معروفًا بالصدق في حديثه، فلا يقبل الحديث ممن لم يعرف بالصدق، ولا يقبل من غير متدين.

(٢) وأن يكون عاقلاً لما يحدث فاهمًا له، بحيث يستطيع أن يحيل معاني الحديث من لفظ إلى لفظ أو يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع، لا يحدث به على المعنى، لأنه إذا حدث به على المعنى، وهو غير عالم بما يحيل المعنى به من لفظ إلى لفظ لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام، فإذا أداه بحروفه لم يبق وجه يخاف فيه إحالته.

(٣) وأن يكون ضابطًا لما يرويه بأن يكون حافظًا له إن حدث به من كتابه.

(٤) وأن يكون قد سمع الحديث ممن يروي عنه، وإلا كان مدلسًا.

(٥) وأن يكون الحديث غير مخالف لحديث أهل العلم في الحديث إن شركهم في موضوعه.

ثم يشترط في كل طبقة من الطبقات الشروط الأربعة السابقة، حتى ينتهي الحديث موصولاً إلى النبي ﷺ أو إلى من انتهى إليه دونه أن انتهى عند تابعي، على ما نبين إن شاء الله تعالى، وإن تلك الشروط التي اشترطها الشافعي لقبول روايات الخاصة هي الشروط التي أخذ بها علماء مصطلح الحديث، ولقد اتفقوا عليها، ولم يختلفوا فيها.

١٥٥ - وقد ذكر الشافعي أن شروط الراوي يجب أن تتوافر في الراوي حتى إلى النبي ﷺ أو من ينتهي إليه الحديث، كأنه يقبل بعض الأحاديث التي لا تتصل بسندها إلى رسول الله ﷺ، والحق أن الشافعي يقبل الحديث المرسل ويعتبره حجة دون حجة السند، والمرسل هو الحديث الذي يقف فيه السند عند التابعي، ولا يذكر فيه الصحابي الذي روى عنه التابعي، والشافعي يقيد قبوله بشروط دقيقة، فهو لا يقبله بإطلاق كما فعل بعض العلماء، ولا يرده بإطلاق كما فعل غيرهم، بل يقف موقفًا معتدلاً بين الرادين والقابلين[1] فهو لا يقبله من التابعي الذي لم يلق عددًا كبيرًا من الصحابة بل يقبله من كبار التابعين الذين شاهدوا كثيرين من أصحاب رسول الله ﷺ، ويشترط في قبوله منهم النظر فيه، والبحث عما يسوغ قبوله من مسوغات.

منها أن ينظر إلى ما أرسله التابعي الكبير، فإن وجد أن الحفاظ المأمونين أسندوا إلى رسول الله ﷺ معنى ما روى كان هذا دلالة واضحة على صحة المرسل، وصدق من رواه.

---

(١) مذاهب علماء الحديث، والفقهاء في شأن المرسل ثلاثة: المذهب الأول أنه ضعيف يرد ولا يجب العمل به، وذكر النووي في التقريب أن ذلك رأي جماهير المحدثين وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول. والعلة في رده هي جهل من روى عنه إلى رسول الله ﷺ وعدم تسميته، ولأنه إذا كانت الرواية عن المسمى المجهول مردودة فأولي أن ترد عمن لا يسمي قط.

المذهب الثاني: قبوله مطلقًا، وهو مذهب مالك وأحمد ونقل الغزالي أنه مذهب الجماهير وقد ذكر حجته القرافي فقال: حجة الجواز سكوته عنه مع عدالة الساكت. وعلمه أن روايته يترتب عليها شرع عام يقتضي أنه ما سكت عنه إلا وقد جزم بعدالته فسكوته كإخباره بعدالته، وهو لو زكاه عندنا قبلنا تزكيته فكذلك سكوته عنه، حتى قال بعضهم: إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق لأن المرسل قد تذمم الراوي وأخذه في ذمته عند الله تعالى، وذلك يقتضي وثوقه بعدالته، أما إذا أسند فقد فوض أمره للسامع بنظره فيه ولم يتذممه.

المذهب الثالث مذهب الشافعي وهو الوسط بين الرد والقبول، فهو يأخذ بالمرسل الذي ينتهي إلى كبار التابعين إذا أسند مرسل ذلك التابعي أو قوي بمرسل مقبول أو قول صحابي أو فتوى جماعات من العلماء بمثل ما نص عليه.

ومنها أن ينظر هل يوافقه مرسل غيره قبله أهل العلم بطريق من السند غير طريقه، فإن وجد ذلك كانت هذه دلالة تسوغ القبول ولكنها أضعف من الأولى، وذلك لأن دليل المرسل السابق الذي جعله مقبولا أقوى من هذه الدلالة، إذ الأول حديث مسند، قوي مراسلات التابعي، أما هذه المرتبة فدليلها حديث مرسل مقبول عند أهل العلم قوي تلك المراسلات، ولا شك أن المسند أقوى من المرسل.

ومنها أن ينظر إلى البعض ما يروى عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ من قول، فإن وافق المرسل قبل، لأنه يكون في هذا دلالة على أنه لم يؤخذ مرسله إلا عن أصل يصح، وهذه رتبة دون الثانية.

ومنها أن يوجد جماعات من أهل العلم يفتون بمثل ما جاء به المرسل فيقبل، وهذه هي المرتبة الأخيرة.

فإن لم توجد معاضدة للإرسال بواحدة من هذه الأمور الأربعة رد المرسل ولا يقبل في عمل، ولا يلزم به أحد.

ونرى من هذا أن الشافعي يقيد قبول المرسل بقيدين: أحدهما أن يكون المرسل من كبار التابعين الذين لقوا كثيرين من الصحابة، والثاني أن تكون ثمة دلالة تقوي سند الإرسال من الدلالات الأربع السابقة.

والمرسل في حالة قبوله لا يكون في فترة المسند، لأنه منقطع السند عن الرسول ﷺ ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل، ويعلل الشافعي تأخير مرتبة المرسل عن المتصل بقوله: إن معنى المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمي، وإن بعض المنقطعات وإن وافقه مرسل مثله، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحد من حيث لو سمي لم يقبل.

نرى مما تقدم أن الشافعي تكلم في سند الأحاديث متصلة مرسلة، وفي رجالها، واشترط في الرواة شروطًا تبعه عليها رجال الحديث من بعده، ولم يكتف بذلك بل تكلم في العلل التي تعرض لمتن الحديث من حيث موافقته للكتاب، ومن حيث اختلاف الأحاديث بعضها مع بعض، وبذلك تعرض لمتن الحديث بالدراسة، ليكون معمولاً به، أو لا يكون معمولاً به.

فلقد فرض أن الأحـاديث لا يمكن أن تكون مخالفة لما في كـتاب الله تعالى ولا مناقضة لما نص عليه نصًّا محكمًا لا نسخ فيـه، ويقول في ذلك: كل ما سن رسول الله ﷺ مع كـتاب الله من سنة، فـهي موافقـة كتاب الله تعـالى في النص بمثله، وفي الجملة بالتـبيين عن الله، والتبيين يكون أكـثر تفسيرًا مـن الجملة، وما سن مما ليس فيه نص كتـاب الله، فيفرض الله طاعته عامـة في أمره تبعناه. ويفهم من فحوي ذلك الكلام ومرماه أنه لا يمكن أن تكون السنة مخالفة نصا من نصوص القرآن المحكمة التي لا نسخ فـيها، بل هي إما مبينة للكتـاب، أو مفصلة لمجمله، أو آتية بحكم ليس في القـرآن نص فيه، ويأمر القرآن الكريم العـام بطاعة الرسول تتـبع فيـما لا نص فـيه، فـلا يمكن إذن أن تكون السنة مناهضــة للكتاب، لأنهـا استمـدت القوة منه، وكل خبر قد ورد مناهضا لحـكم الكتاب يكون مردودا بالبناء على ذلك.

أما الاختلاف بين السنة، فالشافعي يقسمه قسمين: (أحدهما) اختلاف عرف الناسخ من المنســوخ، وهنا يعمل بالناسخ، ويـترك المنسوخ، لأن سـنة رسول الله ﷺ تنسخ بسنته، ولا يصح أن يكون ذلك اخـتلافًا إذ المنسوخ قـد ألغي العمل به بالسنة نفسها وتصـريحها. ويضرب لذلك مثلا بالقبلة فيـقول: كان أول ما فرض الله على رسولـه في القبلة أن يسـتقبل بيت المـقدس للصلاة، فكان بـيت المقدس القبلة التي لا يحل لأحد أن يصلي إلا إليـها في الوقت الذي استقبلهـا فيه رسول الله ﷺ، فلما نسخ الله قبلة بيت المقدس، ووجه رسوله والناس إلى الكعبة كانت الكعبـة القبلة التي لا يحل للمـسلم أن يستقـبل المكتوبة في غـيرها، ولا يحل أن يستقبل بيت المقدس أبدًا، وكل كان حقا فـي وقته، بيت المقدس من حيث استقبله النبي ﷺ إلى أن حول عنه الحق فـي القبلة، ثم البيت الحـرام الحق في القبلة إلى يوم القيـامة.. وهذا مع إبانته لك الناسخ والمنســوخ من الكتاب والسنة دليل على أن النبي ﷺ إذا سن سنة حوله الله عنهـا إلى غيرها سن أخرى يصيـر إليها الناس بعد التي حول عنها، لئلا يذهب على عامتهم الناسخ، فيثبتون على المنسوخ.

وفي هذا يثبت الشافعي أن نسخ القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام لم يكن بالكتاب فقط، بل كان بالسنة أيضًـا؛ لأن الله لما أبان تحويل القبلة إلى الكعبة سن رسول الله ﷺ سنة بيانًا للكتاب يكون بهـا مع قول الله تعالى ما ينسخ السنة

السابقة، ولذلك يكون بعد البيان السابق تعليلاً له، لئلا يشبه على أحد بأن رسول الله ﷺ يسكت، فيكون في الكتاب شيء يرى من جهل اللسان، أو العلم بموقع السنة من الكتاب، أو إبانتها معانيه أن الكتاب ينسخ السنة، وكأنه في هذا يرى أن السنة لأن مقامها في الكتاب بيانه وتفصيل ما فيه من إجمال لا ينسخها الكتاب وحده، بل إذا كان في الكتاب ما ينسخ سنة، أردف الكتاب بسنة أخرى تكون ناسخة. وذلك لما للسنة من مقام البيان، وقد نبين ذلك عند الكلام في النسخ عند الشافعي[1].

---

(١) يمثل الشافعي بالسنة التي نسخت غير ما ذكر بنهي النبي ﷺ من ادخار لحوم الضحايا لأكثر من ثلاث ثم بترخيصه بعد ذلك في الادخار ويقول في ذلك عن ابن عمر: نهي رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، قال عبد الله بن أبي بكر فذكرت ذلك لعمرة فقالت صدق سمعت السيدة عائشة تقول: دف ناس من أهل البادية حضرة الأضحي في زمان النبي ﷺ فقال النبي: ادخروا لثلاث، وتصدقوا بما بقي، قالت: فلما كان بعد ذلك قيل يا رسول الله: لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم يحملون منها الودك ويتخذون الأسقية فقال رسول الله: وما ذاك أو كما قال، قالوا: يا رسول الله نهيت عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث فقال رسول الله: إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحي فكلوا وتصدقوا وادخروا. ثم يروي عن علي عن رسول الله أنه قال: «لا يأكل أحد من لحم نسكه بعد ثلاث»، ثم يقول الشافعي بعد ذلك: فلما حدثت عائشة عن النبي ﷺ بالنهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث ثم بالرخصة فيها بعد النهي وأن رسول الله أخبر أنه إنما نهى عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث للدافة كان الحديث العام المحفوظ أوله وآخره وسبب التحريم والإحلال فيه حديث عائشة عن النبي وكان من علمه أن يصير إليه.

وحديث عائشة من أبين ما يوجد في الناسخ والمنسوخ من السنن، وهذا الكلام من الشافعي صريح في أن حديث عائشة رضي الله عنها يدل على النهي عن الادخار لأكثر من ثلاث نسخه الترخيص بعد ذلك بالادخار غير المقيد بالزمن، ولكن النظر الدقيق لا يجعل حديث عائشة ناسخا للنهي السابق، لأن النهي السابق كان لمعنى وهو وجود الدافة الذين نزلوا بالمدينة حضرة العيد، فكانت الصدقة والإطعام واجبين. وكان الادخار لأكثر من ثلاث متنافيًا مع الإطعام فنهى عنه، فهو نهي مقيد بمعنى متحقق. كلما تحقق في كل ما يشابه هذه الواقعة كان النهي، فإذا لم يوجد ذلك المعنى بالادخار على الإباحة غير ممنوع، وهذا ما يستفاد بصريح عبارة النبي ﷺ في رواية عائشة، فلا نسخ إذن، لأن النسخ يقتضي إلغاء الحكم السابق، ولا إلغاء على هذا الحديث مع قوله أن حديث عائشة من أبين ما يوجد في الناسخ والمنسوخ من السنن، ولقد كان تردده واضحا في كتاب مختلف الحديث، وصريحًا في الرسالة. فقد قال في الرسالة، بعد أن قال في حديث عائشة ما قال ما نصه: فالرخصة بعدها في الإمساك والأكل والصدقة من لحوم الضحايا إنما لواحد من معنيين، لاختلاف الحالين: فإذا دفت الدافة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافة فالرخصة ثابتة بالأكل والادخار والصدقة، ويحتمل أن يكون النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث منسوخا في كل حال، فيمسك الإنسان من ضحيته ما شاء، ويتصدق بما شاء. تردد الشافعي في الحكم بالنسخ، وبين أنه احتمالي، وبذلك يكون قد خالف قوله في حديث عائشة رضي الله عنها إن النسخ فيه من أبين السنن، لأنه لا نسخ مع الاحتمال، إلا إذا توسعنا في معنى النسخ فشمل تقييد المطلق، ومهما يكن، فنحن أميل إلى عدم النسخ.

١٥٦ - قد بيَّنا السنة إذا اختلفت، وعرف الناسخ فيها من المنسوخ عند الشافعي، ونقلنا لك ما ضربه من الأمثال على ذلك، وهذا هو القسم الأول من الأحاديث المختلفة، أما القسم الثاني فهو الاختلاف بين الأحاديث التي لم يعرف فيها الناسخ من المنسوخ، وهذه يقسمها الشافعي إلى قسمين: أحدهما ما أمكن التوفيق بينهما، وكان الاختلاف في ظاهر القول لا في المعنى والمرمي، فإذا أمكن التوفيق بضرب من ضروبه سرنا إليه، ولا يسار إلى الاختلاف إلا حيث لا يكون إلى التوفيق سبيل.

١ - وإن اختلاف الرواية في الاستقصاء عند بعض الرواة، والاختصار عند آخر قد يكون له دخل في ظاهر الاختلاف، ولو علم الخبر بجملته وتفصيله، وتبين المختصر والمتقصي لتبين أن لا خلاف، ويقول الشافعي في ذلك: يسأل (أي الرسول) عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه المخبر الخبر متقصي، والخبر مختصرًا فيأتي ببعض معناه دون بعض، ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه، ولم يدرك المسألة، فيدله على حقيقة الجواب بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب.

٢ - وقد يسن النبي في الشيء سنة ويذكر فيها حكمه، ويذكر حكما يخالفه في حال غيرها، ثم ينقل الحكمين من غير بيان الحالين اللتين فيهما، فيظهر التخالف بينهما، ولو تبينت كلتا الحالتين لظهر أن لا خلاف، وأن كل حكم في حاله.

٣ - وقد يسن رسول الله ﷺ حكمًا في أمر لمعنى فيه، ويسن حكمًا آخر في أمر آخر فيه معنى الأمر السابق، ويزيد عليه فيكون حكمه مخالفا للحكم الأول لهذا المعنى الزائد، فيحفظ كل حكم - حافظ من غير أن ينبه إلى المعنيين. فإذا تلقى العلماء حفظ كل راو ظن أن هناك خلافًا، ولا خلاف، ويقول الشافعي في ذلك، ويسن سنة في معنى، ويسن في معنى، ويخالفه في معنى، ويجامعه في معنى - سنة غيرها لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا ما أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافا، وليس منه شيء مختلف.

في كل هذه الصور أمكن التوفيق. والبحث في الحديث، وتقصي الروايات ينتهي بالباحث إلى هذا التوفيق لا محالة.

وإذا لم يجد فيما بين يديه توفيقًا وهذا هو القسم الثاني، وهو الاختلاف الذي لا يمكن التوفيق معه، أي أن الاختلاف في المعنى والظاهر، لا في ظاهر اللفظ فقط، وهنا نجد الشافعي ﷺ يسلك في ذلك ثلاثة مسالك، كل واحد منها يترتب على عدم إمكان سابقه.

المسلك الأول: أنه يفرض التقدم والتأخر بين الحديثين، فيكون متأخرالحديثين ناسخا للمتقدم منهما، ولكن روى الحديث المنسوخ راو من غير أن يعلم ناسخه، ويتحري لتحقيق هذا الغرض وسيصل إليه طالبه الباحث عنه. إن كان ثمة نسخ، لأن ذلك إن غاب عن بعض العلماء لا يغيب عن عامة العلماء، فطالبه سيجده إن كان.

المسلك الثاني: يكون إذا تحقق بين الحديثين من غير توفيق بينهما ولا نسخ وتحري العالم عن ذلك فلم يجده، وهنا يوازن الشافعي بين الحديثين من حيث السند، فإذا كان الحديثان غير متكافئين من حيث الثبوت أي أن رواية أحدهما أقوى من رواية الآخر يصار إلى الأثبت من الحديثين فيؤخذ به ويهمل الآخر.

المسلك الثالث: أن يكون أحد الحديثين له دلالة من كتاب الله أو سنة نبيه الثابتة أو عليه شواهد في الجملة تؤيد معناه، فيصار إليه.

ولا يفرض الشافعي ﷺ أن يكون بين حديثين اختلاف ولا يمكن التوفيق بينهما، ولا يمكن معرفة الناسخ والمنسوخ فيهما ولا يمكن الترجيح بينهما لقوة الثبوت، أي أنه لا يفرض حديثين تساويا في الثبوت وبينهما اختلاف لا توفيق معه، وغاب عن علم العلماء الناسخ من المنسوخ منهما، وقد كان ذلك أساسه الاستقراء والتتبع، فهو في هذا كان عمليًا لا يجري وراء الفروض التي ليس لها سند من المتحقق الثابت، ولذا يقول: ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت، إما بموافقة كتاب أو غيره من بعض الدلائل.

ولقد ذكر الشافعي لكل ما ساق من قواعد أمثلة لأحاديث متعارضة، وفق بينها أو نسخ أحدها أو رجح بينها.

مقام السنة من الكتاب

١٥٧ - بين الشافعي رضي الله عنه مقام سنة رسول الله ﷺ من كتابه، فبين أنها بالنسبة لكتاب الله الكريم على خمسة أقسام:

أولا: أنها تبين مجمله بأن تبين السنة الفرائض المجملة في القرآن فتبين مفصلها وتذكر مواقيتها.

ثانيا: أنها تبين العام الذي أراد به العام، والعام الذي أراد الله سبحانه وتعالى به الخاص.

ثالثا: فرائض تثبت في القرآن بالنص، وزاد النبي ﷺ بوحي من الله سبحانه عليها في مواضعها أحكاما تترتب عليها أو متصلة بها.

رابعا: أن تأتي السنة بحكم ليس في القرآن نص عليه، وليس هو زيادة على نص قرآني.

خامسا: الاستدلال بالنسبة على الناسخ والمنسوخ.

ولنتكلم في كل واحد من هذه الأقسام بكلمة مقتبسين ما نقول من تفصيل الشافعي له رضي الله عنه في الرسالة، ونستطيع أن نرجح الثلاثة:

الأول من هذه الأقسام إلى جامع واحد، وهو بيان السنة الشريفة للقرآن الكريم، وقد يكون الأخير متصلاً أيضًا بهذا البيان، ولكن لما له من مكانة واتساع آفاق نتركه إلى الكلام في النسخ.

بيان السنة للقرآن

١٥٨ - اتفق العلماء على أن الكتاب الكريم يستعان في بيانه، وتعرف مراميه وأحكامه بالسنة النبوية، فليس لأحد أن يزعم أنه يستطيع فهم القرآن ومعرفة كل أحكامه من غير استعانة بالسنة الشريفة، ولقد وجد قوم ينكرون بعض السنة كما علمت، فكان منهم من قال لمطرف بن عبد الله: «لا تحدثونا إلا بالقرآن، فقال مطرف: ما نريد بالقرآن بدلا، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا. ولقد روى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال: كان الوحي ينزل على رسول الله ﷺ ويحضره جبريل بالسنة التي تفسره، ولقد زعم رجل أن القرآن فيه بيان كل

شيء وتفصيله، وأنه يستغنى به عن السنة، فـقال له عمران بن حصين: إنك امرؤ أحمق، أتجـد في كتاب الله الظهـر أربعا، لا يجـهر فيـها بالقراءة، ثم عـدد إليه الصلاة والزكاة، ثم قال: أتجد هذا في كتاب الله مفسراً.

وإذا كان القـرآن يحتاج إلى بيـان السنة على ذلك النحو، فقـد يرد سؤال: كيف يكون في القرآن شيء يتعلق بالأحكام، وهو قـد احتاج إلى السنة في البيان؟ والجواب عن ذلك: إن بيان الـقرآن كلي لا جزئي، وإجمالي لا تفـصيلي: والسنة تفصل ما أجمل القرآن وتبين للناس من كليـه ما قد يعلو على مدارك الكافة، ولا يصل إليه علم الخـاصة إلا ببيان الرسول الأمـين، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر].

١٥٩ - من أجل هذا نبه الشـافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في مقام السنة مـن القرآن إلى أنها تبينه، وتفـصل مجمله، وقـد قسمنا بيانهـا له إلى ثلاثة أقسام وقـد ذكرناها عند الكلام في القرآن، وهي ما تبين مجمله، ومـا تبين إرادة الخصوص من العام، وما تبين المراد عند الاحتمال.

ومما مثل به الشافـعي لذلك القسم الأخير وقد جعله من بيـان المجمل تحريم الجمع بين البنـت وعمتـها، والبنت وخالتـها، بعد آية التـحريم في قـوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ ... ۝٢٣﴾ [النساء]، إلى قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم﴾ فقد قال في هذا: احتملت معنيين، أحدهما: أن ما سمى الله من النساء محرمًا محرم، وما سكت عنه حلال بالصمت عنه، وبقوله تعالى: ﴿... وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ... ۝٢٤﴾ [النساء]، وكان هذا المعنى هو الظاهر من الآية، وكان بينا في الآية أن تحريم الجمع بمعنى غير تحريم الأمهـات، فما سمى حلالاً حـلال، وما سمى حرامًـا حرام، وما نهي عن الجمع بينه من الأختين كـما نهي عنه، وكان في نهيه عن الجـمع بينهما دليل على أنه إنما حـرم الجمع، وأن كل واحدة مـنهما عـلى الانفراد حلال فـي الأصل وما سواهن من الأمهات والبنات والعمات والخالات محرمات في الأصل، وكان معنى قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم﴾ من سمي تحـريمه في الأصل. ومن هو في مـثل حاله بالرضاع أن ينكحـوهن بالوجه الذي حل به النكاح، فـيكون نكاح الرجل المرأة لا

يحرم عليه نكاح عـمتها، ولا خالتهـا بكل حال كما حرم الله أمـهات النساء بكل حال، فتكون العمة والخالة في معنى من أحل بالوجه الذي أحلها به[1].

ونري من هذا أن الشـافعي رضي الله عنه يبين في الاحـتمـال الثـاني قوله تعـالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ بعـد آية التحـريم المراد منهـا ماهو حـلال في ذاته، لا بالإضافة إلى شيء آخـر بأن كان الحل فيه على شروط الـنكاح، ولذا يحرم الجمع بين أكـثر من أربع، ولا يـتنافى ذلك مع الحل الذاتي، لأن الحل في القـرآن على شرطه في النكاح، وهو ألا يجـمع بين أكثر من أربع، وبيـنت السنة أنه لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتهـا، فكانت السنة حينئذ معينة لشروط الحل في هذا العام، وذلك لا يتعارض مع أصل الحل، لأن الحل مقيد بكونه على شرط النكاح وقواعده.

ومما مثل به الشافعي في هذا المقـام أيضًا قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ... (١٤٥)﴾ [الأنعام]، فاحتملت هذه الآية أنه لا يحرم على الطاعم طعام إلا ما استثني، وهو الميتـة، والدم المسفوح، ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به، وهذا هو الظاهر الذي يصار إليـه لو لم يكن يخالفه، واحـتملت الآية الكريمة أن يكون الكلام في الإجابة عن سؤاله ﷺ، فهو قـد سئل فأجاب عن السؤال في موضوع السؤال، فهذه المحرمات هي المذكورة، لأنها هي التي تتصل بالسؤال، ولا ينفي ذلك تحـريم مـا عداها أي أن الـتحليل فـي الآية ليس مطلقـًا، بل هي تبين المحلل والمحـرم في موضوع الـسؤال فقط، واحـتملت الآيـة أن تكون مقـيدة في

---

(١) ونجد الشافعي هنا في الرسـالة لم يبين ما ثبت به تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خـالتها، وقد بينه في الأم فقال: أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**لا يجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها**»، وبهذا نأخذ. ثم قال: فإن قال قائل قـد ذكر الله عز وجل من حرم من النساء، وأحل ما وراءهن، قيل القرآن عربي، منه محتمل مع ذكر الله من حرم بكل حال في الأصل، ومن حرم بكل حال إذا فعل الناكح أو غيره فيه شيئًا مثل الربيبة إذا دخل بأمها حرمت، ومثل امرأة أبيه إذا نكحها أبوه حرمت عليه بكل حال. وكانوا يجمعون بين الأختين فـحرمه، وليس في تحريم الجمع بين الأختين إباحة أن يجمع ما عدا الأختين مخالفـا ما كان أصلا في نفسه، وقد يذكر الله عز وجل الشيء في كتـابه فيحرمه، ويحرم على لسـان نبيه ﷺ غيره. مثل قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ ليس فيه إباحة أكثر من أربع، لأنه انتهى بتحليل النكاح إلى أربع، وقال رسول الله ﷺ لغيلان بن سلمة أمسك أربعًا، وفارق سائرهن. فأبان على لسان نبيه ﷺ أن انتهاء حل الله بتحليله إلى أربع حظر لما وراء أربع.

تحليلها وتحريمها بما كانوا يأكلونه ويألفون طعامه، فالآية تبين محلله ومحرمه، وهي لا تنفي وجود محرم غير ما ذكر، وقد أيدت السنة احتمال تقييد الآية في تحريمها بما ورد من تحريم أمور غير المذكورة فيها بما رواه أبو ثعلبة: أن النبي ﷺ نهى عن كل ذي ناب من السباع. وبما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، فَأَكْلُهُ حَرَامٌ».

١٦٠ - وفي القرآن الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله ﷺ معها، ولا تأتي السنة فيها بزائد عن القرآن، بل تجيء بما يوافق ظاهره، ويؤكد معناه، وذلك مثل سنة النبي ﷺ مع آية الطهارة إذ يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ... ﴿٦﴾﴾ [المائدة]، وقال تعالى في سورة النساء: ﴿... وَلا جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ... ﴿٤٣﴾﴾ [النساء].

فلقد سن رسول الله ﷺ الوضوء كما جاء في الكتاب الكريم: غسل وجهه، ويديه ومسح برأسه، وغسل رجليه إلى الكعبين. سأل رجل عبد الله بن الزبير: هل تريني كيف كان رسول الله يتوضأ؟ فقال عبد الله: نعم، فدعا بوضوء فأفرغ على يديه ثم مضمض واستنشق ثلاثا، ثم غسل وجهه ثم غسل يديه مرتين إلى المرفقين، ثم ثم مسح برأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه. وبهذا كانت سنة رسول الله ﷺ موضحة للقرآن الكريم مؤيدة لظاهره مزيلة لكل احتمال ولو لم يكن ناشئا عن دليل، طالب الله بغسل الوجه واليدين والرجلين، فاحتمل العدد في الغسل، وأن يكون مرة والظاهر الاكتفاء بمرة، فجاءت السنة مؤيدة ذلك الظاهر مثبتة له، وكان القرآن في ظاهره يوجب غسل المرفقين مع اليدين والكعبين مع القدمين، ويحتمل احتمالاً بعيداً دخولهما فجاءت السنة وأيدت الظاهر، وكذلك في الغسل بينت السنة ما يؤيد ظاهر القرآن الكريم ويوضحه.

ونرى هنا أن السنة توضيح لظاهر القرآن، وإن كان ثمة احتمال فهي تزيل الاحتمال بما يعين الاحتمال الذي يؤخذ من ظاهر القول بخلاف السنة في القسم السابق، فإنها قد تأتي بتعيين الاحتمال الذي يتفق مع الظاهر، وبذلك تفسر القرآن وتبينه على غير ما يؤخذ ظاهر اللفظ مجرداً كما تبين في آية المحرمات.

وبهذا كله تبين كيف كانت السنة بيانًا للقرآن الكريم، تبين مجمله وتوضح ظاهره وتؤيده وتخصص عامه، وقد ضرب لذلك الشافعي الأمثال، ووضحه بالجزئيات ونور السبيل لأصول مذهبه النقلية، وكيف كان يفهم النصوص.

السنة التي ليس فيها نص كتاب بعينه

١٦١ - هذا هو القسم الرابع الذي ذكره الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في مقام السنة من الكتاب، وقد ذكر الشافعي اختلاف العلماء بشأن وجود ذلك القسم، فمن العلماء من يقول إن السنة النبوية لا تأتي بأحكام زائدة عن القرآن الكريم، لأن في القرآن الكريم بيان كل شيء يتعلق بشريعة الإسلام كما صرح بذلك القرآن الكريم، ولذلك قال الله تعالى في آخر آية نزلت في القرآن الكريم: ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا .. ﴿٣﴾﴾ [المائدة]، فبكمال نزول القرآن كملت الشريعة وتمت، فكان هذا دليلاً على أنه ليس ثمة زائد عليه جاء به النبي مستقلا، ولم يكن بيانا لما جاء به، وهذا نص ما قاله الشافعي في بيان ذلك الرأي. وبيان الرأي الذي يستفاد من سياق كلامه، أنه يختاره، وهو أن السنة تأتي بالزائد عن الكتاب فقد قال: ما سن رسول الله تعالى ليس فيه نص كتاب، فمنهم من قال جعل الله بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيق لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب، ومنهم من قال لم يسن سنة قط، إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنته تبين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع لأن الله تعالى قال: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ... ﴿١٨٨﴾﴾ [البقرة]، وقال سبحانه: ﴿... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ... ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة]، فما أحل وحرم، فإنما بيَّن فيه عن الله، كما بيَّن الصلاة، ومنهم من قال جاءته رسالة الله فأثبت سنته بفرض الله، ومنهم من قال ألقى في روعه كل ما سن، وسنته الحكمة. وعند النظر في هذه الأقوال نجدها أربعة، وهي ترجع إلى اثنين. الثاني قسم وحده، وهو قول من يقول إن السنة لا تأتي بشيء إلا له أصل في الكتاب، والثلاثة الأخر الأول والثالث والأخير كلها تثبت أن السنة تجيء بزائد عن الكتاب، ولكن بعضهم يقول إن السنة تقبل لأنها تجيء على لسان المعصوم فتصادف رضا الله بتوفيقه، وآخر يقول جاءت بالرسالة عن الله، والآخر يقول ألقيت في روعه، والحق أن السنة النبوية جماع كل

هذا فانحصر الأمر في رأيين كلام الشافعي في مجموع مذهبه يرى أنه لا يلزم أن نحاول إرجاع أحكامها إلى أصل من الكتاب بل إنه يقرر أنها قد تجيء بالزائد على هذا الكتاب، كما سنبين فيما يلي[1]:

ومن الأحكام التي جاءت بها السنة تحريم الحمر الأهلية، والعقل، وفكاك الأسير، وغير ذلك مما ذكره في الرسالة، ويجب التنبيه هنا إلى أن الشافعي مع أنه رأي أن السنة تأتي بالأحكام التي لم ينص عليها في الكتاب يقرر بصريح القول أن السنة للكتاب تبع، وأنها راجعة إليه.

١٦٢ - بقي القسم الخاص من الأقسام التي ذكرها الشافعي في السنة بالنسبة للقرآن، وهو أنها تبين منسوخه، ولأجل بيان ذلك - كما جاء في الرسالة - وجب أن نبين فضل بيان باب النسخ كما ورد فيها.

---

(١) الشاطبي في الموافقات يؤيد الرأي الذي يقول إن السنة لا تأتي بشيء إلا إذا كان له أصل من الكتاب، فهو يقول: السنة راجعة في معناها إلى الكتاب فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره، وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿... وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ... ﴿٤٤﴾﴾ [النحل]، فلا تجد في السنة أمرًا، إلا والقرآن دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وأيضًا ما دل على أن القرآن هو كلي الشريعة وينبوع لها، ولأن الله تعالى قال: ﴿مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴿٢﴾ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ﴿٣﴾ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [القلم]، وفسرت السيدة عائشة رضي الله عنها بأن خلقه القرآن واقتصرت في خلقه على ذلك، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن. لأن الخلق محصور في هذه الأشياء، ولأن الله جعل القرآن تبيانًا لكل شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة، لأن الأمر والنهي أول ما في الكتاب، ومثله قوله تعالى: ﴿... مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ... ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام]، وقوله جل شأنه: ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ .. ﴿٣﴾﴾ [المائدة]، وهو يريد إنزال القرآن، فالسنة إذن في محصول الأمر بيان لما فيه، وذلك معنى كونها راجعة إليه، وأيضًا فالاستقراء التام دل على ذلك حسبما يذكر.

وعندي أن الخلاف في هذا المقام لا ينبني عليه عمل، بل هو أقرب إلى الخلاف اللفظي، لأن كلا الفريقين يستشهد بالسنة، ويأخذ بما تأتي حجة مسلمة ولا يتوقف حتى يبحث عن أصلها في الكتاب، ولأن الذي يقول إن أصول السنة في الكتاب يوسع في معنى الأصل، فيجعله يشمل الأصول العامة، لا القاعدة التي تشمل أحكام باب من أبواب الفقه الإسلامي. ولذا يقول صاحب الموافقات في بيان الأصول في الكتاب والسنة فيقول، إن المصالح لا تعدو الثلاثة أقسام، وهي الضروريات وتلحق بها مكملاتها، والحاجيات وتضاف إليها مكملاتها، والتحسينات وتليها مكملاتها، ولا زائد على هذه الثلاثة. وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور. فالكتاب أتي بها أصولاً، لا رجع إليها، والسنة أتت بها تفريعا على الكتاب، وبيانا لما فيه منها، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام، ثم يسترسل في بيان ذلك بقول محكم جيد. أما الذي يقول إن السنة تأتي بأحكام ربما لا يكون لها أصل بعينه في القرآن فيقصد من الأصل النص الإجمالي كالصلاة والزكاة. ولا يقصد الأصل العام الشرعي. وإلا فهو يسلم بأن في القرآن بيانا عاما لكل أصول الإسلام، وهذا التخريج هو الذي جعل الشافعي مع قوله إن السنة تأتي بما لا نص فيه، قد قال إن السنة تبع للكتاب بمثل ما أنزل نصًا، ومفسرة معنى ما

النسخ

١٦٣ - النسخ هو رفع حكم شرعي سابق بنص لاحق مع التراخي بينهما، أي أنه يكون بين الناسخ والمنسوخ زمن يكون المنسوخ ثابتًا مقررًا بحيث لو لم يكن النص الناسخ لاستمر العمل بالسابق، وكان حكمه قائمًا.

والنسخ واقع في الشرائع السماوية بالنسبة لكل شريعة مع الأخرى، وفي الشريعة الواحدة، فشريعة موسى ﷺ نسخت أحكامًا في شرائع سبقتها، وشريعة عيسى عليه السلام نسخت أحكامًا في شريعة موسى، كتحريم يوم السبت. وشريعة الإسلام نسخت كثيرًا مما جاء به عيسى وموسى، ولكن مهما تختلف الشرائع السماوية فيما بينها، فهي متحدة في جملة مراميها الخلقية وتوحيد الله سبحانه وتعالى، ولذلك ذكر الله سبحانه وتعالى شرائع النبيين جميعًا على أنها واحدة، لا تنافر بينها، وذلك بالنسبة لأصلها الكلي وهو التوحيد، ثم لإجمالها جميعًا على ما هو من مكارم الأخلاق وفضائل الناس، وأنها جميعًا ترمي إلى إيجاد جماعة فاضلة، على اختلاف في طرائق معالجة الجماعات لاختلاف هذه الجماعات.

ولذلك قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [الشورى].

فهذه الشرائع السماوية، وإن اختلفت في تفصيلات الأحكام، وفي إصلاح الجماعات لاختلاف البيئات هي متحدة في لبها، متوافقة في أصولها، ونسخ بعضها لبعض إنما هو فيما يتعلق بطريق معالجة الجماعات، فلكل جماعة طرق إصلاحها، ولكل جنس سبيل هدايته، وأخذه إلى الصراط القويم، ولذلك لما جاءت الشريعة الإسلامية بعد نضج العقل البشري، وتكامل نموه، وصقل النفس الإنسانية بتجارب الحقب كانت كلية في أكثر أحكامها المتعلقة بشئون الاجتماع، وسبل الهداية، وكانت مخاطبة لكل الأجيال اللاحقة، صالحة لكل زمان ومكان، إذ الكلي لا يختلف فيه ولا تتنازع في إدراكه العقول، ولكن طريق تطبيقه على الناس مختلف، فترك الأمر إلى اجتهاد ذوي الفكر.

١٦٤ - والشريعة الإسلامية فيها ناسخ ومنسوخ، وفيها أحكام منسوخة قد جاء بها النبي ﷺ وربما كان بعضها في القرآن على اختلاف ذلك، وكانت تلك الأحكام مناسبة لأزمانها، وملائمة في أوقاتها، حتى إذا زال ما يقتضي وجودها جاءت الأحكام المحكمة، فنسخت تلك الأحكام المؤقتة، وتركنا النبي ﷺ على المحكم من شريعته، المقرر الدائم من مناهجه ﷺ فلا نسخ بعد النبي ﷺ لأنه ما جاء حكم مؤقت إلا بين النبي ﷺ المحكم الذي ينسخه، والأمر المقرر الثابت الذي يكون في عنق الأجيال إلى يوم الدين.

ولماذا كان في شريعة الإسلام النسخ؟ الجواب عن ذلك سهل لمن يعرف شئون الجماعات، وطرق علاجها، لقد جاء النبي ﷺ إلى قوم لم يكونوا ذوي دين، ولم يتقيدوا من قبله بشريعة، ولم يكن لهم منهاج مستقر ثابت يسيرون عليه، فلو نزلت عليهم الشريعة دفعة واحدة ما أطاقوها، ولو جاءتهم التكليفات جملة لنفروا منها، فجاءت شيئًا فشيئا، حتى إذا ذاقوا بشاشة الإسلام، واستأنست به قلوبهم، وراضوا أنفسهم على شكل شكائم خلقية فاضلة خوطبوا بالشريعة كلها، فحرمت أشياء كانت مباحة وكلفوا أمورا لم يكونوا مكلفيها من قبل، واعتبر في ذلك أمرين: (أحدهما) أن العرب لم تكن العلاقة بين المرأة والرجل عندهم منظمة تنظيما محكما بزواج يحد الحقوق التي تربط الزوجين، بل كان منهم من يرتبط بنكاح صحيح أقره الإسلام، ومنهم من يرتبط بغيره، ومنهم من يتخذ الأخدان، ومنهم من يستحل نكاح المتعة، فلما جاء الإسلام حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وما كانوا يحرمونه وما كانوا يستحلونه بعادات ما أنزل الله بها من سلطان، وكانوا في الحرب يثقل عليهم هذا التحريم المطلق لانقطاعهم عن أزواجهم وهم قريبو عهد بجاهلية، فرخص لهم النبي ﷺ في المتعة في الحرب، ثم حرمها تحريمًا قاطعًا إلى يوم القيامة.

(ثانيهما) أن الإسلام جاء والعرب يعتبرون الخمر من مفاخرهم، فكان لابد أن يتركهم عليها حتى يستأنسوا بروح الإسلام، فيعرفوا ما في الخمر من مآثم، والقرآن يستدرجهم إلى التحريم شيئًا فشيئا، حتى إذا أدركوا ما فيها، وتنادي بمآثمها عقلاؤهم، حتى لقد قال عمر ذو البصيرة النيرة والبصر الثاقب: اللهم بين لنا في الخمر بيانًا شافيًا، فنزل قوله تعالى بالتحريم القاطع: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا

﴿الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ (٩١)﴾ [المائدة]، فقالت نفوسهم قبل ألسنتهم: انتهينا، وهكذا تكون الهداية المستقيمة والسنن القويم.

١٦٥ - وإذا كان النسخ لذلك المعنى الذي يتفق مع تاريخ الإسلام في نشأته، فيجب أن نقرر أنه لا يجيء في حكم اقترن ثبوته بما يدل على الدوام، ولذلك قرر الفقهاء أن النسخ لم يقع في حكم قد اقترن ثبوته بما يدل على التأبيد مثل ما جاء في الخبر عن النبي ﷺ: «الجهادُ ماضٍ إلَي يَومِ القيَامة» ومثل نص النبي ﷺ على تحريم المتعة إلى يوم القيامة وهكذا، وذلك أن النسخ إنما يكون لحكم مؤقت ولا يذكر الله سبحانه وتعالى في كتابه، ولا يجيء على لسان النبي ﷺ الذي ما كان ينطق عن الهوي في حكم سينسخ ما يفيد تأبيده[1].

ولأن النسخ علاج للجماعة الإسلامية في عصرها الأول عند نزول الأحكام التفصيلية لم يثبت النسخ قط في كل من الكليات، بل كان يجئ في بعض أحكام تفصيلية جزئية تتعلق بشئون الجماعة، ولذلك جاء النسخ بعد الهجرة إلى المدينة، عندما أخذ النبي ﷺ في إنشاء دولة إسلامية ومدينة فاضلة؛ لأنه حينئذ جاء علاجا للجماعة الإسلامية الأولى، وشرع الإسلام الشرائع الاجتماعية، والنظامية اللازمة لإقامة دولة[2].

---

(١) إن الاستقراء للمنسوخ من الشريعة والمحكم يدل على أنه لا يوجد حكم قد اقترن إثباته بما يفيد التأييد، ثم نسخ من بعد، ولكن علماء الأصول يختلفون في ذلك اختلافًا نظريًا، فاختار بعضهم امتناع نسخ المقترن بما يفيد التأبيد، إذا أكد نص التأبيد، أما إذا لم يؤكد فيجوز نسخه، وقال آخر يمتنع النسخ إذا جاء الحكم المقترن بالتأبيد على طريق الخبر مثل قوله ﷺ: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» واختار أئمة الحنفية امتناع نسخ الحكم المنصوص على تأبيده مطلقًا؛ لأن التأبيد والنسخ لا يجتمعان، إذ التأبيد يقتضي بقاء الحكم أبدًا، والنسخ يقتضي إلغاء هذا التأبيد برفعة، والتأبيد يقتضي حسن الحكم أبدًا، والنسخ يقتضي قبحه، ومثل هذا لا يتصور أن يكون من الشارع الحكيم.

(٢) لقد ذكر الشاطبي في الموافقات أن النسخ كان معظمه بالمدينة، لأن الذي نزل بمكة قواعد كلية، والقواعد الكلية غير قابلة للنسخ، وإنما القابل للنسخ أحكام جزئية، ثم قال: «كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة. والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر، ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خطة الإسلام. كملت هنالك الأصول الكلية على تدريج كإصلاح ذات البين. والعقود وتحريم المسكرات. وحد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها وما يحسنها، ورفع الحرج بالتخفيضات والرخص وما أشبه ذلك - كله تكميل للأصول، فالنسخ إنما معظمه بالمدينة. لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام، وتأمل كيف نجد معظم النسخ إنما هو لمكان فيه تأنيس أولا للقريب العهد بالإسلام، وتأليف لهم».

ولقد اتفق العلماء على أن الأمور التي لا يختلف العقلاء في حسنها وقبحها لأن ما فيها من حسن أو قبح لا يقبل السقوط لم يقع فيها نسخ في الشريعة مثل الإيمان بالله، وبر الوالدين والصدق في الحديث، وحرمة الكذب، وغير ذلك مما تواضع عليه الناس في كل من العصور والأجيال على أنه خير مقبول، أو شر مرذول. فمثل هذا قد اتفق العلماء على أنه لم يقع فيه نسخ، ولكنهم مع ذلك يختلفون في جواز نسخ ما يحسن في العقل أبدًا، فالعلماء الذين قرروا أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، وأن للأشياء حسنًا ذاتيًا، وقبحًا ذاتيًا منعوا النسخ في تحريم ما أثبت العقل قبحه وطلب ما أثبت العقل حسنه، والذين قالوا إن الأشياء ليس لها حسن ذاتي، إنما حسنها وقبحها بتحسين الشارع لها بالطلب، وتقبيحها بالنهي جوزوا النسخ[1].

ومهما يكن أمر هذا الخلاف النظري، فالشريعة بمنجاة من خلافهم، فلم يكن في الاستقراء نسخ في تحريم ما أثبتت العقول قبحه، ولا في طلب ما أثبتت العقول حسنه، ورحم الله ذلك الأعرابي، الذي سئل: لماذا آمنت بمحمد؟ فقال: ما رأيت محمدًا يقول في أمر افعل والعقل يقول لا تفعل، ويقول في أمر لا تفعل والعقل يقول افعل.

١٦٦ - وفي الجملة إن النسخ في الشريعة الإسلامية قد ثبت في الدائرة التي رسمناها، وفي تلك الحدود التي ذكرناها، ولقد قرره الشافعي في رسالته فقال رحمه الله في حكمته: إن الله خلق الخلق، لما سبق في علمه مما أراد بخلقهم ربهم، لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب، وأنزل عليهم الكتاب تبيانًا لكل

(١) اختلف العلماء في كون الأفعال لها حسن ذاتي يدركه العقل، وقبح ذاتي يدركه العقل، فقال الأشاعرة: إن الأفعال ليس لها حسن ذاتي ولا قبح ذاتي إنما حسنها وقبحها يجيء من أمرالشارع فتحسن، ومن نهي الشارع فتقبح، وذلك لأن الحسن والقبح ليس لهما مقاييس مضبوطة تقاس بها الأشياء فيحكم بحسنها أو قبحها، بل يختلف الحكم العقلي على الأشياء باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان واختلاف الأحوال. وما كان كذلك لا يمكن أن يكون وصفا ذاتيا للشيء، فلم يبق إلا أن حكم الشارع يكون مقياسًا. وقال أكثر المعتزلة أن للأشياء حسنًا ذاتيًا وقبحًا ذاتيًا؛ لأن البداهة تحكم بأن أمورًا يدرك العقل حسنها بضرورة إدراكه كإنقاذ الغريق وشكر المنعم والصدق. وأشياء يدرك العقل بالضرورة قبحها كالكفر، وإيلام البريء والكذب الذي لا غرض منه. وإذا كان العقل يدرك بالضرورة حسن مثل هذه الأشياء، وقبحها من غير نظر وترديد بين الأمور. فلابد أن يكون لهذه الأشياء حسن أو قبح ذاتي تستطيع العقول إدراكه، إما بالضرورة، وإما بالنظر والتأمل.

شيء، وهدى ورحمة، وفرض عليهم فرائض أثبتها، وأخرى نسخها رحمة لخلقه بالتخفيف عنهم، وبالتوسعة عليهم، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمه، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم جنته، والنجاة من عذابه، فعمتهم رحمته، فيما ثبت ونسخ، ولله الحمد على نعمه.

١٦٧ - ولقد أثبت الشافعي أن النسخ يكون في الكتاب[1] ويكون في السنة، وأن الكتاب هو الذي ينسخ الكتاب، وأن السنة هي التي تنسخ السنة.

ولقد ابتدأ ببيان نسخ الكتاب، فقال رضي الله عنه: أبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا تكون ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصا، ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملا.

---

(١) في هذه القضية قرر الشافعي أن الأحكام التي جاء بها الكتاب الكريم فيها المنسوخ وفيها المحكم، ولكن من العلماء من يقرر أن القرآن الكريم شريعة محكمة وما من حكم اشتمل عليه إلا وهو ثابت دائم، ومن هؤلاء أبو مسلم الأصفهاني. وجمهور العلماء:
١ - يحجونه بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ... ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة].
٢ - وبثبوت النسخ فعلا في القرآن كنسخ آية الوصية بآيات المواريث وغيرها من الآيات. وقد أحصاها صاحب الإتقان في نحو عشرين موضعا.
٣ - وبقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ... ﴿١٠١﴾﴾ [النحل].
وقد احتج أبو مسلم: (١) أن القرآن لو كان فيه نسخ لكان ذلك إبطالاً لبعض ما اشتمل عليه، والإبطال حكم بأن فيه باطلا، والله سبحانه وتعالى يقول في وصف الكتاب ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ... ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت]، وبأن القرآن شريعة أبدية باقية إلى يوم القيامة، وحجة على الناس إلى يوم القيامة. وإنما يتناسب ذلك أن يكون فيه نسخ، وفي السنة الكريمة متسع للشرائع الوقتية التي تنسخ بغيرها.
(٢) وبأن أكثر أو كل ما اشتمل عليه القرآن كلي عام لا جزئي خاص، وفيه بيان الشريعة كلها بطريق الإجمال لا بطريق التفصيل، ولامناسب لهذه الأوصاف في أحكام القرآن ألا يعتريها النسخ، وقد أجيب لأبي مسلم عن أدلة الجمهور بأن قوله تعالى ما ننسخ غير متعينة للدلالة على النسخ، لأنه قد يكون المراد بالآية المعجزة، لا الآية القرآنية، وقد يكون المراد آيات الكتب السابقة التي نسخت الشريعة المحمدية أحكامها، وقد يكون المراد بالنسخ النقل من اللوح المحفوظ إلى النبي ﷺ ثم كتابته. وكلمة النسخ تفيد النقل، وعلى فرض أن المراد بالنسخ رفع الحكم. وأن المراد بالآية القرآنية - فالآية الكريمة تدل على الجواز لا على الوقوع، ورد الدليل الثاني وهو ثبوت نسخ بعض الآيات القرآنية بأن النسخ ليس متعينًا. والتوفيق بين الآيات المدعي نسخها والآيات المدعى أنها ناسخة ممكن بضروب من التأويل قريبة ليست بعيدة، وقد وفق في كل آيتين ادعي النسخ بينهما، ورد الدليل الثالث، وهو استشهاد الجمهور بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ... ﴿١٠١﴾﴾ [النحل] بأن المراد بالآية المعجزة. وهذا هو الذي يتسق مع استنكار الله سبحانه وتعالى لقولهم: ﴿... إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [النحل]، ذلك لأنهم كانوا يريدون معجزة تكون آية للنبي كآية لوط أو إبراهيم أو موسى وغيرهم ممن كانت الآيات لنبوتهم حسية.

وبهذا النص يثبت لك الشافعي أن السنة لا يمكن أن تكون ناسخة للكتاب، ولو كانت أخباراً عامة لا أخباراً خاصة، ولو كانت متواترة، وليست أحاديث آحاد، ولقد استدل الشافعي لدعواه، وهي أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن ببعض أي القرآن، ومنها:

(١) قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس]. فأخبر الله سبحانه أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحى إليه، ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه، ولا شك أن النسخ نوع من التبديل، وليس له أن يبدله، وإذن فالقرآن هو الذي ينسخ القرآن.

ويقول الشافعي في التعليق على الآية: في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ بيان ما وصفت من أنه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه، كما كان المبتدئ لفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه.

(٢) قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد]، وهذه الآية كسابقتها تدل على أن إثبات حكم في القرآن لم يكن، ومحو حكم منه بنسخه إنما هو من الله سبحانه، لا من أحد من خلقه، ولو كان رسول الله ﷺ.

(٣) قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ... ﴿١٠١﴾﴾ [النحل]، والنسخ بما أنه تبديل، فلا يمكن أن يكون بدل الآية المنسوخة إلا مثلها وهو آية.

والناظر الفاحص لكلام الشافعي في هذا المقام، يراه يبني قصر نسخ القرآن على القرآن، وأن السنة لا يمكن أن تكون ناسخة للقرآن - على مقدمتين: إحداهما أن القرآن الكريم من عند الله تعالى بلفظه ومعناه، وهو حجة الله، والنبي هو الذي تحدى به المخالفين أن يأتوا بمثله، فلا مثيل له من كلام البشر.

«المقدمة الثانية»: أن نسخ القرآن يجب أن يكون بمثله أي بما يماثله في الأوصاف التي ثبتت من كونه بلفظه ومعناه من قِبَلِ الله تعالى، وأنه يتحدى به،

وتنتهي المقدمتان لا محالة إلى نتيجة واحدة متعينة، وهي أن الأحكام القرآنية لا تنسخ إلا بآيات قرآنية.

والمقدمة الأولى: وهي من بديهات الإسلام وضرورياته، ثبتت بالأدلة القرآنية تترى، فلا تحتاج إلى دليل جديد، وأما المقدمة الثانية: فقد ثبتت بما تقدم من الآيات، وبقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ... ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة].

وقال الفخر الرازي فيها: استدل بهذه الآية (أي الشافعي) من وجوه: أحدها أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأتي بخير منها، ذلك يفيد أن يأتي بما هو من جنسه، كما إذا قال الإنسان: ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه، يفيد أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه، إذا ثبت أنه لابد أن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن.

وثانيها: أن قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة.

وثالثها: أن قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ يفيد أن المأتي به خير من القرآن، والسنة لا تكون خيرا من القرآن.

ورابعها: أنه قال تعالى: ﴿... أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة]، دل على أن الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات، وهو الله تعالى.

١٦٨ - الشافعي يقرر أن الكتاب، إنما ينسخ بالكتاب، لأن الناسخ يجب أن يكون مماثلا للمنسوخ، ويقول: قد وجدنا الدلالة على أن القرآن ينسخ القرآن، لأن لا مثيل للقرآن، ولكنه يقرر مع ذلك أن السنة هي التي تبين الناسخ من المنسوخ في القرآن، فهو يقول في مقام السنة من القرآن فيما نقلنا ذلك الموضوع: أول ما نبدأ به من سنة رسول الله مع كتاب الله وذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله.

فالقرآن هو الذي ينسخ القرآن، ولكن السنة تبين نسخ القرآن، لأن ذلك من نوع بيان القرآن، والسنة بيان للقرآن، كما قال الله تعالى: ﴿... وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ... ﴿٤٤﴾ [النحل]، وكون الناسخ من المنسوخ من بيان القرآن أمر لا مرية فيه، إذ بيان أن حكم الآية باق إلى يوم القيامة أو غير باق من بيان القرآن، ثم إن الناسخ يحتاج إلى بيان المتأخر من الآيتين المتعارضتين في حكمهما، وعلم ذلك إنما يكون عن النبي ﷺ الذي كان ينزل عليه القرآن، ولقد ساق الشافعي طائفة من آيات كريمة دخلها النسخ في رأيه، وبين أن بيان النسخ كان بمعونة من سنة رسول الله ﷺ، دلت على الناسخ والمنسوخ من هذه الآيات الشريفات.

ومما ساقه في ذلك آية الوصية التي شرعت الوصية لوارث[1]. وآيات المواريث، ويبين أن آيات المواريث نسخت آية الوصية للوارث، وأن معرفة ذلك النسخ كانت بالنسبة التي تلقاها العلماء بالقبول في كل الأمصار.

ولنترك في هذا الكلمة للشافعي، فقد وضح ذلك أكمل توضيح، فقال:

قال تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ... ﴿١٨٠﴾ [البقرة].

---

(١) لا يرى أبو مسلم الأصفهاني ان آية الوصية وهو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ ... ﴿١٨٠﴾ منسوخة بآيات المواريث، ولقد ذكر الفخر الرازي رأيه في تفسير هذه الآية فقال: منهم من قال: إنها ما صارت منسوخة، وهذا اختيار أبي مسلم الأصفهاني وتقرير قوله من وجوه:

(أحدها) أن هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث، ومعناها كتب عليكم ما أوصي به الله تعالى من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ ... ﴿١١﴾ [النساء]، إذ كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والأقربين بتوقير ما أوصي الله به عليهم، وإلا ينقص من أنصبائهم.

(ثانيها) أنه لا منافاة بين الميراث للأقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى، والوصية عطية ممن حضره الموت، فالوارث جمع له الوصية والميراث بحكم الآيتين.

(ثالثهما) لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية المواريث مخصصة لهذه الآية وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين، ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث، ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية، وذلك لأن من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل، ومن الأقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجية، ومنهم من يسقط في حال، ويثبت في حال إذا كان في الواقعة من هو أولي بالميراث منهم، فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له، ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لأجل صلة الرحم. فقد أكد الله بقوله تعالى: ﴿... وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾ [النساء]، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ... ﴿٩٠﴾ [النحل].

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾﴾ [البقرة]، فأنزل الله ميراث الوالدين ومن ورث بعدهما، ومعهما من الأقربين، وميراث الزوجة من زوجها فكانت الآيتان محتملتين لأن تثبتا الوصية للوالدين والأقربين، والوصية للزوج، والميراث من الوصايا، فيأخذون الميراث والوصايا، ومحتملة لأن تكون المواريث ناسخة للوصايا، فلما احتملت الآيتان ما وصفنا كان على أهل العلم طلب الدلالة من كتاب الله، فلما لم يجدوه نصا في كتاب الله طلبوه في سنة رسول الله، فإن وجدوه فعن الله قبلوه بما افترض من طاعته. ووجدنا أهل الفتيا، ومن حفظنا عنه أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي ﷺ قال عام الفتح: «لا وَصيَّةَ لوَارث» و«لا يُقْتَلَ مُسْلمٌ بكَافر» ويؤثرون عمن حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي. فكان هذا نقل عامة من عامة، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجتمعين، فاستدللنا بما وصفت من نقل عامة أهل المغازي عن النبي ﷺ «لا وَصيَّةَ لوَارث» على أن آية المواريث ناسخة للوالدين والزوجة، مع الخبر المنقطع عن النبي ﷺ، وإجماع العامة على القول به.

هذا ويلاحظ أن آية الوصية فوق ما فيها من صحة الوصية للوارث، وجوازها تدل على وجوب الوصية للأقارب، فهل هذا أيضًا منسوخ؟ يقرر الشافعي أن فريضة الوصية للأقارب نسخت بآية المواريث، ولكن يذكر أن طاووسًا ومعه بعض التابعين قال: إن آية المواريث نسخت الوصية للوارثين، وبقيت الوصية للأقارب غير الوارثين، وهي مقدمة على الوصية لغير الأقارب.

والشافعي يقول في الرد عليه: فلما احتملت الآية ما ذهب إليه طاووس من أن الوصية للقرابة ثابتة، إذا لم يكن في خبر أهل العلم بالمغازي إلا أن النبي ﷺ قال: «لا وَصيَّةَ لوَارث» وجب عندنا على أهل العلم طلب الدلالة على خلاف ما قال طاووس أو موافقته، فوجدنا رسول الله ﷺ حكم في ستة مملوكين كانوا لرجل لا مال له غيرهم، فأعتقهم عند الموت، فجزأ النبي ﷺ ثلاثة أجزاء، فأعتق اثنين، وأرق أربعة، فكانت دلالة السنة أن رسول الله ﷺ أنزل عتقهم في المرض

منزلة وصية، والذي أعتقهم رجل من العرب، والعربي إنما يملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم، فأجاز النبي ﷺ الوصية فدل ذلك على أن الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة لبطلت للعبيد المعتقين، ودل ذلك على أن لا وصية لميت إلا في ثلث ماله، ودل ذلك على أنه يرد ما جاوز الثلث في الوصية، وعلى إبطال الاستسعاء، وإثبات القسم والقرعة، وذلك لأن المروي أنه عندما قسم النبي ﷺ العبيد ليعتق اثنين فصل بينهم القرعة.

ولقد جاء اختلاف الحديث: (عن عمران بن حصين أن رجلاً من الأنصار أوصى عند موته، فأعتق ستة مماليك، ليس له مال غيرهم، أو قال أعتق عند موته ستة مماليك ليس له شيء غيرهم، فبلغ النبي ﷺ، فقال فيه قولاً شديدًا، ثم أعادهم، فجزأهم ثلاثة أجزاء، فأقرع بينهم فأعتق اثنين، وأرق أربعة).

والخلاصة التي يستخرجها القارئ من النصوص التي ساقها الشافعي، تشير، كما يصرح إلى أن معرفة ناسخ القرآن من منسوخه إنما يكون بالسنة، وتتبع الأثر الصحيح، لأن ذلك من بيان القرآن، وبيان القرآن إنما يكون أولا بالسنة النبوية كما بيناه.

نسخ السنة

١٦٩ - يقع النسخ في الأحكام التي تقررها السنة بلا نزاع بين العلماء في ذلك إلا من لا يؤبه لخلافهم، والشافعي رضي الله عنه يقرر أن النسخ يقع في السنة، ولكنه يقرر أن السنة لا تنسخها إلا سنة مثلها، فالكتاب لا ينسخ السنة، كما أن السنة لا تنسخ الكتاب، ولذلك يقول في الرسالة التي رواها الربيع بن سليمان، أي في الرسالة التي كتبت في مصر: وهكذا سنة رسول الله ﷺ، لا تنسخها إلا سنة لرسول الله ﷺ، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله ﷺ لسن فيما أحدث الله إليه، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها. هذا نص الشافعي، وهو صريح في أن السنة لا تنسخها إلا سنة، ويردف ذلك ببيان الأدلة على مدعاه مما سنسوقه بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

ولقد جاء في كتاب الأحكام في أصول الإحكام للآمدى في هذا المقام ما نصه: المنقول عن الشافعي رضي الله عنه في أحد قوليه أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، ومذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء جوازه عقلا، ووقوعه شرعًا.

ومن هذا النص يستفاد أن الرأي الذي نقلناه لك هو أحد رأيي الشافعي، ولكن لا نجد فيما بين أيدينا من الكتب التي رواها الربيع ذلك الرأي الذي يقول إن السنة يجوز أن تنسخ بالقرآن من غير بيان السنة، فإذا كان ثمة رأي آخر للشافعي فلابد أن يكون ذلك الرأي في القديم لا في الجديد. وفي الرسالة العراقية، لا الرسالة المصرية إذ النص الذي نقلناه هو المنصوص في الرسالة المصرية، ولا رأي سواه في الكتب المروية بمصر.

١٧٠ - الرأي الذي استقر عليه الشافعي هو لا محالة أن القرآن لا ينسخ السنة إلا إذا كان ثمة سنة مبينة للنسخ، والأصوليون الذين جاءوا من بعده قد خالفوه في ذلك، وقرروا أن نسخ السنة بالقرآن من غير سنة جائز عقلاً، وواقع شرعًا، ولا يهمنا أمر الجواز العقلي، فإنه حيث توجد الاستحالة العقلية، ولم يقم الدليل على الوجوب، فثمة الإمكان والجواز العقلي، والشافعي لا ينكر ذلك الجواز العقلي، ولم يمنعه، إنما موضوع كلامه الوقوع في الشرع، والنظر في دليله، ثم لنعرج بالإشارة إلى ما يقوله مخالفوه من بعده.

وخلاصة ما يستنبطه القارئ لما كتب الشافعي في هذا المقام يؤيد به رأيه هذا في منع نسخ القرآن للسنة إلا ببيان من السنة - يجده يقوم على دعامتين:

الدعامة الأولى: أن النسخ يحتاج إلى بيان، والسنة بيان القرآن، والقرآن هو الذي يعطي السنة هذه القوة من البيان، أما أن النسخ يحتاج إلى بيان، فذلك لأنه يحتاج إلى بيان المتقدم والمتأخر من النصوص، وما استقر عليه عمل النبي ﷺ وبيانه لأصحابه، وذلك بلا ريب يثبت بالسنة، وإذا رأينا أن أكثر المنسوخ في القرآن في رأي الشافعي لم يعلم نسخه إلا بالسنة، فأولي أن يكون منسوخ السنة لا يعلم إلا بالسنة لأن بها البيان، قال تعالى: ﴿ ... وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ... ﴿٤٤﴾ ﴾ [النحل].

الدعامة الثانية: أنه لو جاز نسخ السنة بالقرآن من غير سنة تعرف بالنسخ، أو تكون هي الناسخة، لجاز أن يكون كل نص حديث يخالف القرآن مردودًا غير مقبول العمل، وبذلك لا يمكن أن تكون السنة مخصصة لعموم القرآن، ولا مبينة له، بل لجاز أن ترد كل سنة معها كتاب تخالفه من وجه اكتفاء ببيان الكتاب، وهذه نتيجة لا يرضاها الشافعي ناصر السنة بمكة والمدينة وبغداد، ولقد بين ذلك فضل بيان فلننقله إليك بنصه لتعرف حقيقة رأيه، فهو يقول:

فإن قال قائل: هل تنسخ السنة بالقرآن؟ قيل لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله، فإن قال: فما الدليل على ما تقول مما وصفت من موضعه من الإبانة عن الله تعالى معنى ما أراد الله بفرائضه خاصًا وعامًا، مما وصفت في كتابي هذا، وأنه لا يقول أبدا لشيء إلا بحكم الله، ولو نسخ الله مما قال حكما لسن رسول الله فيما نسخه سنة ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن، ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة، جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه: ﴿ ... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا... ﴿٢٧٥﴾ ﴾ [البقرة]، وفيمن رجم من الزناه قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخا بقول الله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ... ﴿٢﴾ ﴾ [النور]، وجاز أن يقال: لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز، وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا... ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة]؛ لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيرًا. ومن حرز ومن غير حرز، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله بأن يقال: لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل، وجاز رد السنن بهذين الوجهين، فتركت كل سنة معها كتاب جملة، تحمل سنته أو توافقه - وهي لا تكون أبدا إلا موافقة له - إذا احتمل اللفظ في التنزيل بوجه، أو احتمل أن يكون في اللفظ عنه أكثر مما في اللفظ في التنزيل، وإن كان محتملا أن يخالفه.

فالشافعي على هذا التقرير يوجب أن يكون من الآثار ما يدل على نسخ السنة عند تعارض ظاهرها مع القرآن، ولا شك أن المنطق الشرعي المستقيم يوجب ذلك، لأن السنة إذا نسخت جرى العمل بعد ذلك من رسول الله ﷺ على مقتضى الأحكام الجديدة، وطبقها وبينها، ولم يفرض الشافعي أن ناسخًا لا يعمل به، ولا يؤثر عنه ﷺ فيه عمل، أو إقرار، أو قول، فإن ذلك بعيد عن منطق الوقائع بعُد ما يرى غيره عن فهم الشريعة ولبها.

١٧١ - هذا نظر الشافعي في قوله إن السنة لا ينسخها إلا سنة، ولكن الأصوليين من بعده لم ينظروا نظرته كما بيّنا، وقرروا أن القرآن ينسخ السنة عقلاً، وأن ذلك قد وقع فعلاً، وساقوا أمورًا بينوا(١) فيها أن القرآن قد نسخ السنة، ومن

(١) ساق الآمدي في كتابه الأحكام في أصول الإحكام طائفة من هذه المسائل هي:

ذلك نسخ القرآن لكون بيت المقدس قبلة، وجعل القبلة إلى البيت الحرام، والشافعي من قبلهم نبه إلى النسخ في هذا المقام، وأنه لم يعلم بالقرآن وحده، بل أعملت به السنة مع القرآن، فهو يروي مع قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ... (١٤٤)﴾ [البقرة]، ويروي مع الآية الكريمة الأثر الصحيح عن ابن عمر أنه قال: بينما الناس بقباء في صلاة الصبح، إذ جاءهم آت، فقال: إن النبي ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل القبلة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة، فكانت تلك السنة العملية مبينة نسخ القرآن للأمر الثابت بالسنة.

وإن الخلاف بين الشافعي والأصوليين من بعده ليس في أن القرآن يجيء بغير ما جاءت به السنة، وأنه ينزل بما يرفع أحكامًا جاءت بها، وإنما الخلاف في أن القرآن من غير بيان السنة يثبت به النسخ، أم لابد لمعرفة نسخ السنة بالقرآن من سنة أخرى تبين ذلك، والاستقراء يؤيد الشافعي.

١٧٢ - وقبل أن نختم بيان آراء الشافعي في النسخ نشير إلى أمرين جديرين بالاعتبار يجعلان له المكان الأول في الاجتهاد.

أحدهما: أن الشافعي في رسالته قد حرر معنى النسخ فيما ساق من أدلة وأمثلة، فميزه عن تقييد المطلق، وتخصيص العام، وجعلهما من نوع البيان، وكثير من المتقدمين من الصحابة والتابعين من بعدهم كانوا يسمون المطلق نسخًا،

= أ- أن النبي ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاء مسلما رده، فجاءت امرأة فنزل قوله تعالى: ﴿... فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ... (١٠)﴾ [الممتحنة] وهنا نسخت السنة بالقرآن.

ب - إن التوجه إلى بيت المقدس لم يعرف إلا من السنة وقد نسخ قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ فالقرآن قد نسخ السنة.

جـ - إن المباشرة في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة: وقد نسخت بقوله تعالى: ﴿... فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ ... (١٨٧)﴾ [البقرة].

د - إن صوم عاشوراء كان واجبًا بالسنة ونسخ بصوم رمضان في قوله تعالى: ﴿... فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ... (١٨٥)﴾ [البقرة].

هـ - إن تأخير الصلاة إلى انجلاء القتال كان جائزا بالسنة وقد نسخ ذلك بصلاة الخوف الثابتة بالقرآن.

وعندي أنه ليس في المسائل ما ينقض دليل الشافعي على فرض ثبوت الناسخ والمنسوخ فيها، لأنه قد ورد في كل هذا سنن بينت النسخ، وقد بين الشافعي هذه السنن في صلاة الخوف، وفي استقبال القبلة، وإذا كانت قد وردت سنن، فالشافعي قد سلمت له دعواه وليس في هذا نقض لها.

وتخصيص العام نسخا، حتى كان منهم من يجعل الاستثناء نسخا[1] وهكذا، فلما جاء الشافعي حرر معنى النسخ، وميزه من بين تلك الإطلاقات الواسعة التي كان بإدماجها فيه غير متميز، وجعل التخصيص والتقييد من باب بيان المراد بالنص، وأما النسخ فهو رفع حكم النص بعد أن يكون ثابتًا، ولا شك أن ذلك سبق للشافعي يذكر له، وهو يتفق مع عقله العلمي ونظرته للمسائل نظرة علمية دقيقة تتجه إلى تمييز الكليات وتخصيصها.

ثانيهما: أن الشافعي درس النسخ من ناحية وقوعه في الشرع الإسلامي فهو قد استقري المسائل التي رأي أن فيها نسخا واستنبط منها أحكام النسخ وضوابطه، فأصل أصوله في هذا الباب على ضوء ذلك الاستقراء.

وإنك لتستبين ذلك في أكثر ما كتب، ولذلك لم يخض في مسائل نظرية كالتي خاض فيها الأشاعرة والمعتزلة من علماء الأصول الذين جاءوا من بعده، فلقد درسوا إمكان نسخ ما حكم العقل بحسنه، أو قبحه، وخاضوا في ذلك

---

(١) عقد الشاطبي لمعنى النسخ في عبارات المتقدمين فصلاً قيمًا، وقد قال فيه: إن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين. فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخًا، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخًا، وعلى بيان المبهم نسخًا، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل متأخر نسخًا؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد. وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخرًا، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به، وهذا المعنى جار في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيده فلا إعمال له في إطلاقه بل العمل هو المقيد فكأن المطلق لم يفد مع تقييده شيئًا، فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام والخاص، فلما كان كذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها إلى شيء واحد، ولابد من أمثلة تبين المراد، فقد روى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ ... ﴿١٨﴾﴾ [الإسراء]، إنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا... ﴿٢٠﴾﴾ [الشورى]، وهذا على التحقيق تقييد لمطلق إذا كان قوله تعالى: ﴿نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ مطلقًا، ومعناه مقيدًا بالمشيئة، وهو قوله في الأخرى لمن نريد فهو خبر والأخبار لا يدخلها النسخ، وقال عطاء في قوله تعالى: ﴿... وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ ... ﴿٢٤﴾﴾ [النساء]، إنه منسوخ بالنهي عن المرأة على عمتها أو على خالتها، وهذا من باب تخصيص العموم.

وقال قتادة في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... ﴿٢٢٨﴾﴾ [البقرة]، إنه نسخ من ذلك التي لم يدخل بها بقوله تعالى: ﴿... فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ... ﴿٤٩﴾﴾ [الأحزاب]، والتي يئست من المحيض والتي لم تحض بعد قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ... ﴿٤﴾﴾ [الطلاق]، وفي كل هذه الأمثلة ترى أنه أطلق على تقييد المطلق والتخصيص العام اسم النسخ.

خوضا، ودرسوا إمكان النسخ قبل العمل بالحكم المنسوخ، وعدم إمكانه كما درسوا وجوب حلول حكم محل الحكم المنسوخ وعدم وجوب ذلك، واختلفوا في كل هذه اختلافًا مبينًا، وهو علم لا ينبني عليه عمل، وليس له أثر، ولذلك لم يخض الشافعي في شيء منه لأنه كان يضع قواعد لما استقراه وتتبعه، لا مما يتخيله ويتصوره، ولذلك جاء كلامه في ذلك واضحًا نيرًا مستقيمًا.

الإجماع

١٧٣ - قرر الشافعي أن الإجماع حجة، وقرر أنه في منزلة بعد الكتاب والسنة، وقبل القياس، ولقد نقلنا في صدر الكلام على مصادر الفقه عند الشافعي ما يدل على ذلك، وقد جاء فيها في آخر الرسالة ما نصه: يحكم بالكتاب والسنة والمجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ونحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد، ولا يجتمع الناس عليها فنقول حكمنا بالحق والظاهر، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث، ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء، إنما يكون طهارة في الإعواز.

ومن هذا نرى أن الشافعي يعتبر الإجماع مقدمًا على القياس، ويعتبره أضعف في الاستدلال من الكتاب والسنة، وأنه لا يصار إليه إلا عند عدم وجود نص من سنة أو كتاب، كالتيمم لا يكون مطهرًا إلا إذا أعوز الماء.

والإجماع عند الشافعي أن يجتمع علماء العصر على أمر فيكون إجماعهم فيما أجمعوا عليه، فهو يقول في باب إبطال الاستحسان: لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه، إلا لما تلقى عاملاً أبدا إلا قاله لك، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وتحريم الخمر وما أشبه ذلك.

وأول إجماع يعتبره الشافعي هو إجماع الصحابة، وهو لا يعتبره لأنه يكون دليلا على أنهم سمعوا من رسول الله ﷺ سنة فيما اجتمعوا عليه، ولكن يعتبره لأنه اجتهادهم، وهم لا يمكن أن يغفلوا عن السنة في موضع ذلك الاجتهاد، فلابد أنهم اجتهدوا حيث لا يقوم نص من السنة أو أثر عن الرسول على خلاف ما

اجتمعوا عليـه، ولكن إذا حكوا سنة فيما اجتمعوا عليـه كانت السنة هي الحجة، وهذا ما قاله في ذلك المقـام، وما اجتمعوا عليه فـذكروا أنه حكاية عن رسول الله ﷺ فكما قـالوا: إن شاء الله، وأما مـا لم يحكوه فاحتـمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله ﷺ، واحتـمل غيره، ويجوز أن نعـد له حكاية، لأنه لا يجوز أن يحكي إلا مسموعا، ولا يجوز أن نحكي شيئًا يتوهم، يمكن فيه غير ما قال، فكنا نقول بما قالوا به اتباعًا لهم، ونعلم أنه إذا كانت سنن رسول الله ﷺ لا تعزب عن عامتـهم، وقد تعزب عن بعضـهم: ونعلم أن عامتهم لا تجتـمع على خلاف لسنة رسول الله، ولا على خطأ إن شاء الله.

١٧٤ - الشافعي كـما تدل الرسالة يأخذ بالإجـماع حجة، ويعـتبره هو في ذاته حجة في غير موضع النص من كتاب أو سنة، ولقد سبق لحجيته دليلان:

أحدهما: قـد جاء في الرسالة، وهو حديث رواه سليمان بن يســار أن عمر ابن الخطاب خطبا بالجابية فقال: «إن رسول الله ﷺ قـام فينا كمقامي فيكم فقال: أكرمـوا أصحابـي ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهـر الكذب حتى إن الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويـشهد ولا يستشهد، ألا فمن سـره بحبحة الجنة، فليلزم الجمـاعة، فإن الشيطان مع الفـذ، وهو من الاثنين أبعد، ولا يخلون رجل بامرأة، فإن الشيطان ثالثهما، ومن سرته حسنته، وساءته سيئته فهو مؤمن».

وفي الحديث كما ترى حث على ملازمة الجمـاعة، وملازمة الجماعة ليست ملازمة الأبـدان، ولو تفرقت القلوب، وإنما ملازمة الجـماعة المثمـرة للوحدة هي ملازمة ما عـليه جماعتهم من التـحليل والتحريم والطاعة فيهـما، ولقد بين ذلك الشافعي أفضل بيان فـقال: إذا كانت جماعتهم متفـرقة في البلدان، فلا يقدر أحد أن يلزم جمـاعة أبدان قوم متـفرقين، وقد وجـدت الأبدان مجتمـعة من المسلمين والكافـرين، والأتقيـاء والفـجار، فلـم يكن في لزوم الأبدان معـنى إلا ما عليـه جمـاعتهم من التحلـيل والتحريم والطاعة فـيهمـا، ومن قال بما تقول به جمـاعة المسلمين فقد لزم جمـاعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعـة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغـفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب، ولا سنة، ولا قياس إن شاء الله تعالى.

الدليل الثاني قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء]، وتقرير الدليل أن الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين كمشاقة الله ورسوله، إذ جعل جزاءهما واحداً، ومشاقة الله ورسوله حرام، فاتباع سبيل غير المؤمنين حرام، وإذا كان اتباع غير سبيلهم حرامًا، فاتباع سبيلهم واجب، ومخالفة ما عليه عادتهم من التحليل والتحريم ليست اتباعا لسبيلهم، إنما الاتباع هو اتباع جماعتهم في ذلك[٢]، وقد قال الزمخشري في تفسيره: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وهو السبيل الذي هم عليه من الدين الحنيفي القيم، وهو دليل على أن الإجماع حجة لا تجوز مخالفتها، كما لا تجوز مخالفة الكتاب والسنة؛ لأنه عز وجل جمع بين اتباع سبيل غير المؤمنين، وبين مشاقة الرسول في الشرط. وجعل جزاءه الوعيد الشديد، فكان اتباعهم واجبا، كموالاة الرسول عليه الصلاة والسلام.

١٧٥ - هذه أدلة الشافعي التي تنسب إليه في حجية الإجماع، ولكن ممن يكون الإجماع؟ أمن أهل الفقه والمجتهدين وحدهم، أم منهم ومن غيرهم؟ وقد تبين الإجابة عن هذا السؤال في صدر كلامنا عن الإجماع عند الشافعي، فقد

---

(١) جاء في التفسير الكبير ما نصه: روى أن الشافعي ﷺ سُئل عن آية في كتاب الله تعالى تدل على أن الإجماع حجة، فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية، أي: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ...﴾ وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبًا، بيان المقدمة الأولى أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين، ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد، فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبًا له، لكان ذلك ضما لما لا أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد، وإنه غير جائز، فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجبًا، وذلك لأن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع سبيل المؤمنين. فإذا كان اتباع سبيل المؤمنين حرامًا لزم أن يكون اتباع سبيل المؤمنين حراما، وإذا كان عدم اتباعهم حرامًا كان اتباعهم واجبًا.

هذا تقرير الدليل على ما ساقه الرازي، ولعلماء الأصول مناقشات طويلة وأسئلة وأجوبه حول صحة الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع. ولذا قال الغزالي في المستصفى بعد ما ساق الآيات التي تعلق بها الأصوليون ليستدلوا بها على أن الإجماع حجة - ما نصه: هذه كلها ظواهر نصوص لا تنص على الغرض، بل لا تدل أيضًا دلالة الظواهر. وأقواها قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وهذا ما تمسك به الشافعي، وقد أطنبنا في كتاب تهذيب الأصول في توجيه الأسئلة على الآية ودفعها، والذي نراه أن الآية ليست نصًا في الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشايعته ونصرته ودفع الأعداء، نوله ما تولى، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والقرب عنه والانقياد فيما يأمر وينهي، وهذا هو الظاهر السابق، فإن يكن ظاهرًا فهو محتمل.

نقلنا عنه أنه قال في في بيان الإجـماع: لست أقول، ولا أحد من أهل العلم هذا مجـتمع عليه إلا لما تـلقى عالمًا أبدًا، إلا قاله لك وحكاه عـمن قبله كـالظهر أربع وكتـحريم الخمـر، وما أشـبه هذا، وتري من فحـوي هذا النص أنه لا يعتـبر إلا إجماع العلماء، لأنهم هم الذين يدركون الحـلال والحرام في الأمور غير المنصوص عليها في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. فـما دام أساس الإجماع، هو الوصول إلى رأي في الأمر بـالتحليل أو التـحريم، فلا يتـصور أن يكون ذلك إلا من العـلماء المجتهـدين، وقد كان كلام الشافـعي هذا بابًا للأصوليين من بعده قد فـتحه لهم، فدخلوا إلى هذا العلم، فوسـعوا وشعبوا القول في هذا المقـام، فتكلموا في: من هم العلماء الذين يتكون منهم الإجماع أيدخل فيهم المبتدعة أم لا يدخلون؟ وأثاروا في ذلك مثارات من القول دار حولها خلاف طويل.

ولا يكون الإجماع إلا من علماء المسلـمين في كل الأمصار، وسائر الأقطار الإسلامية، ولذا رد الشافعي قول شيـخه مالك في اعتباره إجماع أهل المدينة ورده بعض الأحاديث بذلك الإجماع، ولذلك فضل بيان:

١٧٦ - ذلك أن مـالكًا رضي الله عنه يرى أن مـا عليـه أهل المديـنة يجب اتبـاعـه فإجمـاعهم حجة يجب الأخـذ بها، وقد يرد بذلك بعض الحديث، فـقد جاء في الرسالة في مـناقشة بعض المالكيـة حاكـيًا قول هذا المناقش، الأمـر المجتـمع عليه بالمدينة أقوى من الأخبار المنفردة، فكيف تكلف أن تحكي لنا الأضعف من الأخبار المنفردة، وامتنع أن يحكي لنا الأقوى اللازم من الأمر المجـتمع عليه، فإن قال لك قائل لقلة الخبر، وكثرة الإجمـاع عن أن يحكي، وأنت قد تصنع مثل هذا، فتقول هذا أمر مجتمع عليه، ويرد الشافعي ذلك القول فيقول: لست أقول، ولا أحد من أهل العلم هذا مجتـمع عليه إلا لما تلقى عالمًا أبدًا إلا قاله لـك، وحكاه عمن قبله كالظهـر أربع، وكتحريم الخـمر، وما أشبـه هذا، وقد أجده يقول المجـمع عليه، وأجد من المدينة من أهل العلم من يقولون بخلافـه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول «المجمع عليه».

هذا ما جـاء بالرسالة في شـأن أهل المدينة، ونرى فـيه أن المحتج بعـملهم يقدمه علـى حديث الآحاد، لأن إجماعـهم حكاية الكثرة، وحكاية الكثرة مـقدمة على حكاية الواحد، ولأن الشافعي نفسه يحتج بالإجماع.

ويرد الشافعي هذا من ناحيتين: (إحداهما) أن الأمر المجتمع عليه عنده ليس هو اجتماع بلد، بل اجتماع العلماء في كل البلاد. (والثانية) أن المسائل التي ادعى فيها إجماع أهل المدينة عليها كان من أهل المدينة من يرى خلافها، ومن عامة البلدان من يخالفها، وقد كان يجوز له أن يرد من ناحية ثالثة، وهي أن الإجماع الذي يحتج به هو مؤخر الرتبة عن نص الكتاب والسنة.

وترى الشافعي في رده هذا يتناول قضية تقديم إجماع أهل المدينة - الذي يبنونه على الحكاية - على خبر واحد، لأن حكاية الجماعة أقوى من حكاية الواحد، فهل هو يوافق على هذه القضية؟ إن المتتبع لكتبه لا يظنه يقر بها، ولقد وجدناه في الأم يناقشها، فقد جاء فيه في مناقشة حول هذه القاعدة: «قلت للشافعي إنما ذهبنا إلى أن نثبت ما اجتمع عليه أهل المدينة دون البلاد كلها، فقال الشافعي: هذه طرق الذين أبطلوا الأحاديث كلها، وقالوا نأخذ بالإجماع إلا أنهم ادعوا إجماع الناس، وادعيتم أنتم إجماع بلدهم يختلفون على لسانكم والذي يدخل عليهم يدخل عليكم، الصمت كان أولى بكم من هذا القول، قلت له: ولم؟ قال: لأنه كلام ترسلونه لا بمعرفة، فإذا سئلتم عنه لم تقفوا منه على شيء، ينبغي لأحد أن يقبله، أرأيتم إذا سئلتم من الذين اجتمعوا بالمدينة أهم الذين ثبت لهم الحديث، أم ثبت لهم ما اجتمعوا عليه، وإن لم يكن فيه حديث عن رسول الله ﷺ فإن قلتم نعم. قلت: يدخل عليكم في هذا أمران: أحدهما: أنه لو كان إجماع لم تكونوا وصلتم إلى الخبر عنه إلا من جهة خبر الانفراد الذي رددتم مثله في الخبر عن رسول الله ﷺ، فإن ثبت خبر الانفراد، فما ثبت عن النبي ﷺ أحق أن يؤخذ به، والآخر: أنكم لا تحفظون في قول واحد غيركم شيئًا متفقا، فكيف تسمون إجماعا لا تجدون فيه غيركم واحدًا، وكيف تقولون أجمع أصحاب رسول الله ﷺ وهم مختلفون على لسانكم، وعند أهل العلم».

من هذا النص نرى أن الشافعي يقدم خبر الواحد على الإجماع بالرأي أيا كان سبب الإجماع إلا إذا تبين أن الإجماع بني على النقل، ورواه جماعة عن جماعة إلى الرسول ﷺ، وهو ما يسمي خبر العامة، فيقدم حينئذ على خبر الانفراد، ويكون أوثق، وتكون الحجية فيه بالسنة لا بإجماع أهل المدينة أو إجماع العلماء جميعًا.

ونراه في هذا الموضع من كلامه قد أثبت اختلاف أهل المدينة في المسألة الفقهية التي جرى حولها الاختلاف، وما من مسألة فقهية جعل المخالف دليله إجماع أهل المدينة إلا أثبت له خلافهم فيها، حتى إنه ليقول: قد أوضحنا لكم ما يدلكم على أن ادعاء الإجماع بالمدينة وفي غيرها لا يجوز، وفي القول الذي ادعيتم فيه الإجماع اختلاف، وأكثر ما قلتم الأمر المجتمع عليه، مختلف فيه[1].

١٧٧ - الشافعي إذن لا يرى إجماع أهل المدينة حجة، ويخالف بذلك شيخه مالكًا رضي الله عنه، ويشدد النكير على أصحاب مالك الذين يجادلونه ويبين لهم في كل قضية استمسكوا فيها بإجماعهم أن أهل المدينة مختلفون في ذلك، بل إنه يرد عليهم أحيانًا بأن الأكثر من أهل المدينة على خلاف ما يقولون، ثم يقول في حومة الجدل: لو قال لكم قائل أنتم أشد الناس منابذة لأهل المدينة وجد السبيل إلى أن يقول ذلك على لسانكم، ولا تقدرون على دفعه عنكم، ثم الحجة عليكم في خلافكم أعظم منها على غيركم، لأنكم ادعيتم القيام بعملهم واتباعهم دون غيركم، ثم خالفتموهم بأكثر مما خالفهم به من لم يدع من اتباعهم ما ادعيتم، فلئن كان هذا قد خفي عليكم من أنفسكم إن فيكم لغفلة[2].

ولكن الشافعي إذ يقول ذلك في المسائل التي جادل فيها المالكية، واحتجوا بعمل أهل المدينة أو إجماعهم[3] يقرر أن علماء المدينة إذا اجتمعوا على أمر كان ذلك الأمر موضع اتفاق العلماء في كل البدان، ولذلك بقوله في كتاب خلاف مالك: لا يقال إجماع إلا لما لا خلاف فيه بالمدينة، ولا ندعي الإجماع إلا فيما لا

---

(١) الأم الجزء السابع ص٢٤٨.

(٢) الجزء المذكور ص١٩٣.

(٣) قد ذكرنا فيما مضي رأي مالك في عمل أهل المدينة.

ويجدر بنا في هذا المقام أن نذكر كلمة موجزة توضح رأي الأئمة وإجماعهم: لقد أفتى مالك رضي الله عنه في نيف وأربعين مسألة اعتمد في فتواه فيها عمل أهل المدينة، وادعى إجماعهم عليها، وعملهم في الوقائع ثلاثة أقسام:

أحدها: مسائل لا يعلم أن أحدًا من غير أهل المدينة خالفهم فيها. وثانيها: ما علم فيه مخالفة غير أهل المدينة، والقسم الثالث: ما ثبت أن أهل المدينة مختلفون فيه، والأول لا خلاف في أنه حجة. إن الشافعي يقرر أنه لم يحتج أهل المدينة على أمر إلا إذا كان ذلك الأمر موضع إجماع العلماء في كل البلاد. والقسم الثالث لا خلاف في أنه ليس موضع إجماع منهم فكيف يكون فيه إلزام لغيرهم.

أما القسم الثاني: وهو ما يتفقون عليه ويخالفهم فيه غيرهم، فالشافعي ينكره، ومالك رضي الله عنه يحتج بإجماعهم، وغيرهما من العلماء لا يأخذ به، ولا يعتبره حجة، ومهما يكن من قوة إجماع أهل المدينة إذا وافق عليه غيرهم، فالشافعي لا يقدمه على خبر الواحد إذا لم يتبين أنه بني على العقل لأن خبر الواحد إذا لم يكن فيه مطعن مقدم على الإجماع معه، ولا يحتج بالإجماع معه. بل لا إجماع يخالفه. =

يوجد بالمدينة فيه اختلاف، وهو لا يوجد بالمدينة إلا وجد بجميع البلدان عند أهل العلم متفقين فيه، لم يخالف أهل البلدان أهل المدينة، إلا ما اختلف فيه أهل المدينة بينهم

ولا ندري من أي شيء أخذ الشافعي تلك القضية، وهي أن أهل المدينة لا يتفقون إلا في الأمر الذي هو موضع إجماع بين العلماء، أأخذها من الاستقراء فهو لم يرهم متفقين إلا في الأمر الذي اتفق عليه العلماء أجمعون أم هو لم يتصور أن يكون بينهم اتفاق في أمر مجتهد فيه، إلا إذا كان ذلك الأمر مما تتلاقى فيه كل العقول، ولا تختلف فيه الأفهام أم أنهم إن اتفقوا فغيرهم من فقهاء الأقاليم يتحرجون على الاختلاف عليهم، والقول بغير قولهم؟ لم يبين الشافعي مصدر تلك القضية أو سندها، ولعله جمع تلك الأمور، ومهما يكن من أمر سندها، فإن الأمر الذي يتفق عليه رأي أهل المدينة وغيرهم محدود، قد ضيق الشافعي حدوده، إذ هو كما سنبين قد حد المسائل المجمع عليها بأقصر خطوط.

١٧٨ - ولكنا ونحن نقرر هذا يجب أن نقرر معه أن الشافعي رضي الله عنه روى عنه أنه كان ينظر إلى آراء أهل المدينة نظرة تقدير وإكبار، وأنه كان يوصي بالأخذ بأقوالهم، فقد جاء في مناقب الشافعي للرازي:

= ولضبط الحق في ذلك الأمر قسم العلماء عمل أهل المدينة إلى قسمين:

أحدهما: ما يكون عن طريق النقل والحكاية كإجماعهم على صاع النبي ﷺ وتعيين موضع منبره عليه الصلاة والسلام، وكالوقوف التي وقفها الرسول والصحابة، ويقول في ذلك القسم ابن القيم: وهذا العمل حجة يجب اتباعهم وسنة متلقاة بالقبول على الرأس والعينين، وإذ ظفر العامل بذلك قرت عينه واطمأنت إليه نفسه.

ثانيهما: ما يكون طريقه الاجتهاد وقد قال مالك إنه حجة، وإن لم يحرم خلافهم. وقال الحنفية والشافعية ليس بحجة.

وأنكر بعض العلماء أن يكون مذهب مالك حجية عمل أهل المدينة المبني على اجتهاد واستنباط، والمتبع لكلام مالك في أهل المدينة يرى أنه كان يأخذ بعملهم على أساس أنه لابد أن يكون منقولا فهو قد فرض فيه النقل دائما، ولو يفرض فيه أنه كان على أساس الرأي، ولقد قال بعض الحنابلة والشافعية إن عمل أهل المدينة وإن لم يكن حجة فإنه يرجح به اجتهاد غيرهم.

وعمل أهل المدينة إذا خالفه حديث آحاد فمالك يقدمه عليه، لأنه يفرض في عمل أهل المدينة النقل، والشافعي وأبو حنيفة يقدمان الحديث عليه لأنه لا يقدم على الحديث إلا الكتاب، ومذهب الحنابلة تقديم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد إذا كان عمل أهل المدينة بني على حكاية ونقل؛ لأن الحديث إن خالفه يكون شاذا، وبذلك يطعن فيه، وإن كان عمل أهل المدينة بني على اجتهاد ورأي، فأكثر الحنابلة على الأخذ بالحديث دونه.

هذا تلخيص موجز لعمل أهل المدينة، وارجع إلى بحثه كاملاً في الجزء الثاني من إعلام الموقعين لابن القيم.

روى البيهقي بإسناده عن يونس بن عبد الأعلى قال: ناظرت الشافعي رضي الله عنه في شيء فقال: والله ما أقول إلا نصحا، إذا وجدت أهل المدينة على شيء، فلا يدخل قلبك شك أنه الحق، وكل ما جاءك قوي كل القوة، ولكنك لم تجد له بالمدينة أصلا وإن ضعف: فلا تعبأ به، ولا تلتفت إليه. هذه رواية أسندت إلى الشافعي رضي الله عنه، وهي بلا ريب تسلك مسلك الأخذ برأي، كما يقرر مالك رضي الله عنه، وبذلك تناهض ما نقلناه عنه، لأنه يعتبر قول أهل المدينة هو الحق، وأن كل قول، ولو قوي كل القوة، لم يكن له أصل بالمدينة لا يعبأ به، ولا مناص لنا بالنسبة لهذه الرواية من أحد الأمرين؛ إما تكون غير صادقة النسبة إليه، ويكون وجه الطعن في صحتها مخالفتها للمشهور من أصوله وأقواله، والمدون في كتبه أولى بالأخذ والاعتبار، وإما أن يكون ذلك كان رأيًا له أيام كان من أصحاب مالك، وأنه كان يقرر هذا إذ كان ذلك له رأيا في دور من أدوار اجتهاده، ولكنه ليس رأيه الذي انتهى إليه، وقرره في مصر، ودونه في كتبه بها، وذلك هو الأولى بالأخذ، والأحري بالقبول، لأن الشافعي كان دائم التنقيح لآرائه، سواء أكانت في الأصول أم في الفروع.

١٧٩ - هذا وقبل أن نترك الكلام في الإجماع لابد أن نشير إلى أمرين: (أحدهما) أن الشافعي لا يعتبر الإجماع السكوتي، وهو أن يذهب واحد من أهل الاجتهاد إلى رأي، ويعرف في عصر، ولا ينكر عليه منكر، ولم يعتبر الشافعي ذلك إجماعًا. لأنه يشترط في الإجماع أن ينقل عن كل عالم رأيه، وتتفق الآراء جميعًا في هذا الأمر، ولذلك جاء في اختلاف الحديث: ومتي كانت عامة من أهل العلم في دهر بالبلدان على شيء، وعامة قبلهم، قيل يحفظ عن فلان وفلان كذا ولم نعلم لهم مخالفا، ونأخذ به، ولا نزعم أنه قول الناس كلهم لأنا لا نعرف من قاله من الناس إلا من سمعنا منه، أو عنه، وما وصف من هذا القول من سمعت من أهل العلم نصًا واستدلالا[1] ويحتج لذلك الرأي بأنه لا ينسب لساكت قول لأن السكوت يحتمل أن يكون لأنه موافق، ويحتمل أنه لم يجتهد بعد في حكم الواقعة، ويحتمل أنه اجتهد، ولكن لم يؤده اجتهاده إلى شيء، وإن أدي اجتهاده إلى شيء فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفًا للقول الذي ظهر، ولكنه لم يظهره، إما للتروي والتفكير في ارتياد وقت يتمكن فيه من إظهاره، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد، ولم ير الإنكار على المجتهد لاعتقاده أن كل

(١) اختلاف الحديث هامش من الجزء السابع من الأم ص١٤٨.

مجتهد مصيب، أو لأنه سكت خشية ومهابة، ومع هذه الاحتمالات لا يكون سكوتهم مع اشتهار قول المجتهد فيما بينهم إجماعا[1].

(ثانيهما) أن الشافعي رضي الله عنه كان في مناظراته لا يسلم لخصومه بدعاوى الإجماع التي يدعونها، ثم يضيق عليهم السبيل في إثباته، حتى يكاد يجعل إثباته متعذرا، انظر إليه في كتاب جماع العلم يسأل مناظره في الإجماع مَنْ أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حجة، قال: هم من أهل بلد من البلدان فقيها رضوا قوله وقبلوا حكمه.

وبعد مجاوبة بينهما يبين له الشافعي خطأ قوله، فيقول في بيان طويل ننقل بعضه بنصه: ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته من يدفعونه عن الفقه، وينسبونه إلى الجهل، أو إلى أنه لا يحل له أن يفتي، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله، وعلمت تفرق أهل كل بلد بينهم، ثم علمت تفرق كل بلد في غيرهم، فعلمنا أن من أهل مكة من كان لا يخالف قول عطاء، ومنهم من كان يختار عليه، ثم أفتى الزنجي بن خالد فكان منهم من يقدمه في الفقه، ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم، وأصحاب كل واحد من هذين يضعفون الآخر، ويتجاوزون القصد، وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدمون سعيد بن المسيب ثم يتركون بعض قوله. ثم حدث في زماننا، منهم مالك كان كثير يقدمه وغيره يسرف عليه، ويضعف مذاهبه، وقد رأيت ابن أبي الزناد يجاوز القصد في ذم مذاهبه، ورأيت المغيرة بن حازم والدراوردي، يذهبون من مذاهبه ورأيت من يذمهم، ورأيت بالكوفة قومًا يميلون إلى قول ابن أبي ليلي، يذمون مذاهب أبي يوسف، وآخرون يميلون إلى قول أبي يوسف ويذمون مذاهب ابن أبي ليلى، وما خالف أبا يوسف، وآخرون يميلون إلى قول الثوري، وآخرون إلى قول الحسن بن صالح.

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ص٣٦١، ٣٦٢ من الجزء الأول، هذا والإجماع السكوتي موضع خلاف بين العلماء، والشافعي قد نفاه كما بينا، وقد نقل هذا الرأي عن داود وبعض أصحاب أبي حنيفة وذهب بعض أصحاب الشافعي والجبائي من المعتزلة وأكثر أصحاب أبي حنيفة إلى أنه إجماع، وذهب بعض العلماء إلى أنه حجة وليس بإجماع، وذهب بعضهم إلى أن الرأي إن كان من حاكم وسكت العلماء فليس بحجة، وإن كان من فقيه كان إجماعا. وحجة من اعتبر الإجماع السكوتي في كل الأحوال أن احتمالات المخالفة أو التروي هي غير الظاهرة إذ السكوت في موضع البيان بيان، وما دام الرأي قد اشتهر وعرف. فالسكوت عن الرد عليه دليل الموافقة، إذ لو كان مخالفا لكان ذلك وقت البيان، وبعيد أن يسكت. لذلك كان احتمال المخالفة غير الظاهرة، وهو احتمال غير ناشئ عن دليل. فلا يلتفت إليه. إنما الاحتمال الذي يسقط الاستدلال هو الاحتمال الذي تشهد له الأمارات، والأمارات هنا شاهدة لاحتمال الموافقة دون احتمال المخالفة، فلا يلتفت إلى التأني، وتعتبر الموافقة.

وبلغني غير ما وصفت من البلدان شبيه بما رأيت مما وصفت من تفرق أهل البلدان، ورأيت المكيين يذهبون إلى تقديم عطاء في العلم على التابعين وبعض المباينين يذهبون إلى إبراهيم النخعي، ثم لعل كل صنف من هؤلاء قدم صاحبه أن يسرف في المباينة بينه وبين من قدموا من أهل البلدان.

وهكذا رأيناهم فيمن نصبوا من العلماء الذين أدركنا، فإذا كان أهل الأمصار يختلفون هذا الاختلاف فسمعت بعض من يفتي منهم يحلف بالله ما كان لفلان أن يفتي، لنقص عقله وجهالته، وما كان يحل لفلان أن يسكت يعني آخر من أهل العلم، ورأيت من أهل البلدان من يقول ما كان يحل له أن يفتي بجهالته، يعني الذي زعم غيره أنه لا يحل له أن يسكت لفضل علمه وعقله، ثم وجدت أهل كل بلد، كما وصفت فيما بينهم من أهل زمانهم، فأين اجتمع لك هؤلاء على تفقه واحد، وتفقه عام، وكما وصفت رأيهم أو رأي أكثرهم، وبلغني عمن غاب عني منهم شبيه بهذا.

ثم يثير مسألة الفقهاء الذين خاضوا في علم الكلام، أيعدون من الفقهاء الذين لابد أن يدخلوا في الإجماع أم لا؟ وهكذا يثير عجاجة قوية في بيان من هم العلماء الذين يتألف منهم الإجماع، حتى يصعب على المناظر، بل على كل فقيه تمييزهم بعلامات واضحة بينة، ولقد اضطر ذلك مناظره إلى أن يسأله: هل من إجماع؟ فيجيبه الشافعي:

نعم بحمد الله كثير، في جملة الفرائض التي لا يسع أحدًا جهلها، فذلك الإجماع هو الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدًا يعرف شيئًا يقول لك: ليس هذا بإجماع، فهذا الطريق الذي يصدق بها من ادعى الإجماع فيها، وفي أشياء من أصول العلم، دون فروعه، ودون الأصول وغيرها، فأما ما ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرقة في دهرك، وتحكي عن أهل كل قرن، فانظره: أيجوز أن يكون هذا إجماعا[1].

انتهى الشافعي في هذه المناظرة إلى أن الإجماع الذي لم يجد فيه مخالفا هو ما كان في جملة الفرائض والأصول دون غيرها، وإنه ليقرر أن الإجماع لا يكون

(١) كتاب جماع العلم من الجزء السابع بالأم، ص٢٥٧.

إلا في هذا، ويصرح بذلك في كتاب اختلاف الحديث، فقد جاء فيه ما نصه: وجملته أنه لم يدع الإجماع فيها سوى جمل الفرائض التي كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله ﷺ، ولا التابعين، ولا القرن الذي من بعدهم، ولا القرن الذين يلونهم، ولا عالم علمته على ظهر الأرض ولا أحد نسبته العامة إلى علم حينا من الزمان[1].

وبهذا نرى أن الشافعي رضي الله عنه ينتهي به الأمر في الإجماع إلى وضعه في دائرة ضيقة، وهي جمل الفرائض التي يعد علمها من العلم الضروري في هذه الشريعة الشريفة. والله سبحانه وتعالى أعلم.

القياس

١٨٠ - أول من تكلم في القياس ضابطًا لقواعده، مبينًا أسسه هو الشافعي، لقد كان الفقهاء قبله وفي عصره يتكلمون في الرأي، ولم يتجهوا إلى بيان حدوده، وبيان الذي يعتمد عليه، أي لم يضعوا حدًّا بين الرأي الصحيح وغير الصحيح، وإن تكلموا في ذلك، فهم لم يضعوا الحدود ويقعدوا القواعد ويؤصلوا الأصول، حتى إذا كان دور الشافعي قعد القواعد للرأي الذي يعتقده صحيحًا، والاستنباطات التي لا تكون صحيحة، فرسم حدود القياس، ورتب مراتبه، وقوة الفقه المبني على القياس بالنسبة إلى الفقه المأخوذ من النص، ثم بيّن الشروط التي يجب توافرها في الفقيه الذي يقيس، ثم يميز القياس عن غيره من أنواع الاستنباط بالرأي التي يراها جميعًا فاسدة ما عدا القياس، وبذلك كان للشافعي فضل السبق في بيان حقيقة هذا الباب من العلم، وقد فتح الطريق لمن بعده فسلكوه.

١٨١ - لم يتجه الشافعي إلى تعريف القياس بالحد أو الرسم، ولكنه فيما ضرب من أمثلة، وما قسم من تقسيمات وما اشترط من شروط يتبين أنه يقصد إلى حقيقة القياس المصطلح عليه عند علماء الأصول قصدًا مستقيمًا، ويظهر أنه لم يكن قد ساد في عصره الأساليب المنطقية في العلوم، ولذلك لم يقصد إلى بيان القياس بالحد أو الرسم على النحو المنطقي الذي انتظمت به العلوم بعد ذلك، في تبويبها وفي تمييز الحقائق فيها.

(١) اختلاف الحديث، ص ١٤٧.

ولقد عرف العلماء ذلك القياس بأنه إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه لاشتراكه معه في علة الحكم.

وإن كل ما ساقه الشافعي من أمثلة وهي كثيرة جدًا، وما قسمه من أقسام ينطبق عليه ذلك التعريف انطباقًا تامًا، ولذلك كان القياس عند الشافعي، وهو القياس الذي عرفه الأصوليون من بعده ذلك التعريف.

١٨٢ - ولنلخص الآن ما قاله في القياس:

لقد ابتدأ الشافعي الكلام في القياس بمقدمتين ممهدتين:

المقدمة الأولى: أن كل ما يكون من أحداث ونوازل، ففيه حكم للإسلام، إذ أن الشريعة عامة تعم الأحداث جميعًا بالحكم عليها بكونها خيرًا أو شرًا محظورة أو مباحة، يقرها الشارع، ويرتب عليها أحكامًا، أو لا يقرها ولا يرتب عليها أحكامًا. وإذا كان للشارع حكم في كل قضية وحادثة، أو نازلة، فلابد أنه قد نبه إلى بيان ذلك الحكم، إما بنص عليه، أو بإشارة إليه، أو بدلالة تدل الطالب له وتهديه إلى معرفته، إذا تحرى أن يعرف، وإن معرفة الأحكام من دلالاتها يكون بالاجتهاد والاستنباط وإلحاق الأشباه بأشباهها، والأمثال بأمثالها، فهو لا محالة سائر إلى القياس، وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجود، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم وجب اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد بالقياس. فبيان الشارع على طريقة الشافعي قسمان: بيانه بالنص على الحكم، والواجب فيه الاتباع بعد تعرف مرماه وغايته، وعامه وخاصة، بأساليب البيان.

والقسم الثاني: بيان بطريق الدلالات والأمارات التي نصبها الله هادية للعقول، ومرشدة للفكر، وهذا يجتهد في تعرفه المجتهد بما أودعه الله نفسه من عقل، والاجتهاد عند الشافعي في غير المنصوص، وغير المجمع عليه، يكون بالقياس، حتى ساغ له أن يقول إن الاجتهاد هو القياس.

المقدمة الثانية: هي أن العلم بأحكام الشرع قسمان: علم إحاطة يتناول الظاهر والباطن، فالعالم به يعلم أنه الحق فيما ظهر وفيما بطن، وهذا علم يقيني لا يسع أحدًا أن يشك فيه، والقسم الثاني علم في الظاهر، والحقيقة التي اختص

الله بعلمها مغيبة عنه لا يسعه أن يعلمها على التحقيق، وهذا علم يكون على طريق الترجيح والظن لا على طريق الجزم والقطع الذي لا يعتريه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. العلم بالأحكام على النحو الأول يكون باثنين؛ بنص الكتاب، وبنص السنة المتواترة، أو كما قال الشافعي: التي نقلها العامة. فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحل أنه حلال، وفيما حرم أنه حرام، وهو الذي لا يسع أحدًا جهله، ولا يشك فيه[1].

والعلم الذي يكون في الظاهر والباطن والحقيقة أمور مغيبة عنه يكون بأحاديث الآحاد أو خبر الخاصة كما يعبر الشافعي، والإجماع، والقياس، فالعلم بهذه الأمور الثلاثة علم بالظاهر، وليس للعالم به أن يدعي أن علمه هو الواقع ونفس الأمر، والحقيقة التي يعلمها الله سبحانه وتعالى، ولكنه يعمل به على أساس أنه العلم الذي أوصلته الأسباب التي هي في قدرته إليه، وليس عليه أن يتكلف ما ليس في مقدوره ومستطاعه.

وأكثر الأقضية يسير على ذلك النحو من العلم، فالقاضي قد يقتل المتهم بشهادة الشهود، والأمارات الدالة على صدقهم، وقد يكونون كاذبين مخطئين، ولكنه يعمل بما يظهر له، ويترك لله ما بطن، فالمجتهدون في استخراج الأحكام من دلائلها مكلفون العمل بما تؤدي إليهم الأسباب فيما يظهر لهم، وليس عليهم إثم ما غيب عنهم، والمكلفون يؤدون ما يكلفون في الظاهر الذي يوصلهم إليه طريق عملهم، وإن لم يكن هو الحقيقة المغيبة عنهم. فمن تزوج امرأة على أنها حلال له، ثم تبين أنها أخته من الرضاع بعد أن دخل بها لا يعد آثمًا بينه وبين الله لأنه ما كان يعلم، ولم يؤده تحريه إلى ما غاب عنه، حتى إذا انكشف له المجهول فسخ العقد، ونيط بالظاهر حكم، وبالباطن حكم، فأثبت الظاهر النسب، والعدة، والمهر، ولما كان العقد في حقيقة الأمر باطلاً، وإن كان لا يعلم مدة طويلة لم يثبت توارث وهكذا.

ولقد أخذ الشافعي يضرب الأمثال على ما يختلف فيه الباطن عما أدى إليه طريق العلم الظاهر، نذكر منها واحدًا يشير إلى سائرها، فإذا جاء رجل معلنًا إسلامه ولم تظهر عليه أمارات تكشف عن إبطانه غير الإسلام سرنا في معاملته

(١) الرسالة، ص٤٨٢.

على أساس ما ظهر لنا منه، فنناكحه ونوارثه على ما يظهر لنا من إسلامه، وقد يكون غير مسلم في الباطن، ولا نعلم، ولكن من علم أنه غير مسلم، وبدت له منه أمارات، أو سمع منه أقوالاً تبين له على التحقيق باطنه، فهو يعامله على أساس ما علم، فلا يناكحه ولا يوارثه، فقد وجد في رجل واحد حكمان مختلفان بالنسبة لشخصين، وكلاهما يعمل على مقتضى ما يوصله علمه، وهكذا.

١٨٣ - القياس إذن يؤدي إلى علم الظاهر، ولا يتغلغل إلى كشف الباطن؛ لأنه من طرق العلم الثلاثة التي لا تنتج إلا علمًا في الظاهر، ولا تنتج إحاطة بالظاهر والباطن. وكل مجتهد يأخذ بما يؤدي إليه ظاهر العلم الذي وصل إليه، وإذا كان القياس لا يؤدي إلا علم الظاهر، لا علم الإحاطة، فقد يختلف المجتهدون في المسألة الواحدة، فيوصل القياس الواحد منهم إلى إلي نتيجة غير التي يؤدي إلى قياس الآخر، وإن كان فيه تقصير في بعض أمره، لأنه لا يعري أحد رأيناه من الذنوب ويرفض شهادته الآخر في مثل ما أخذ بشهادته القاضي الأول، لأنه رأي فيه غير ما رأي الأول. وإذا كان حال المجتهدين كذلك فلابد أن يختلفوا في حكم الأمر الواحد كما بينا، وكل قد فعل ما وجب عليه، وأخذ بما انتهى إليه، والقياس وإن أدي إلى هذه النتيجة أمر جائز، بل مطلوب، فلقد رُوي عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[1]، فهذا الحديث يدل على أن القياس، وهو الاجتهاد في نظر الشافعي أمر مطلوب مع ما يؤدي من علم ظاهر قد تختلف فيه الأفكار. واستنبط الشافعي من الحديث الدلالة على طلب الاجتهاد الذي هو القياس عنده بأن النبي ﷺ ذكر أنه يثاب على أحدهما أكثر مما يثاب على الآخر، ولا يكون الثواب فيما لا يسمح ولا الثواب في الخطأ الذي رفع إثمه[2] وإذا كان الخطأ في هذا المقام موضع المثوبة، لا موضع مغفرة فقط، فالاجتهاد مطلوب مع جواز الخطأ بهذا الحديث، والحديث يدلنا هنا على أمر آخر، وهو أن المجتهد إنما كلف في الحكم الاجتهاد على الظاهر.

---

(١) الرسالة، ص٤٨٢.

(٢) الرسالة، ص٤٩٦ و ٤٩٧.

١٨٤ - والقياس لا يكون إلا بالبناء على عين قائمة وذلك لأن تعرف الحكم في الشرع يكون بطلبه من الكتاب والسنة، والنص فيهما هو العين القائمة التي بُني عليها الحكم، لم يكن نص أخذ الحكم بتشبيه على عين قائمة، أي بتشبيه الأمر غير المنصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه، إذا اشتركت علة الحكم فيهما، وذلك بأن يتعرف المعنى في النص، وتتحرى العلة في الحكم، فإذا تبين أنها ثابتة في غير المنصوص على حكمه ثبت الحكم فيه بالقياس، وهذا قول الشافعي، والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناه المجتهد ليصيبه[١].

فالشافعي إذ يعتبر القياس حملاً على نص يعتبره اتباعًا للنص، ولا يكون انطلاقًا من قيوده، ولذا يقول: إنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر - بالقياس على الخبر.

وإنه يمنع الاجتهاد بالرأي إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة يقيس عليه، فالقول بغير خبر ولا قياس على الخبر غير جائز.

ويستدل على ذلك بأن أمر الشارع بالاجتهاد يكون بدلائل تدل على الحق في الأمر؛ لأن الاجتهاد لا يكون إلا طلبًا لمعنى معين، والطلب يجب أن يكون بدلائل تدل عليه وأمارات ترشد إليه، وذلك يكون بتحري المعاني في النصوص ليضم الأمر إلى أشبه الأمور به وأقربه إليها، وذلك هو القياس، وهذا معنى قول الشافعي: إذا أمر النبي ﷺ بالاجتهاد فالاجتهاد لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس.. ألا ترى أن أهل العلم إذا أصاب رجل لرجل عبدًا لم يقولوا لرجل أقم عبدًا ولا أمة إلا وهو خابر بالسوق ليقيم بمعنيين بما يخبر، كم ثمن مثله في يومه، ولا يكون ذلك إلا بأن يعتبر بغيره، ولا يُقال لصاحب سلعة إلا وهو خابر، ولا يجوز أن يقال لفقيه غير عالم بقيم الرقيق: أقم هذا العبد، ولا هذه الأمة، ولا إجازة هذا العامل، لأنه إذا أقامه على غير مثال بدلالة على قيمته كان متعسفًا، فإذا كان هذا هكذا فيما تقل قيمته من المال وتيسر الخطأ به على المقام له، والمقام عليه، كان حلال الله وحرامه أولى ألا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان[٢].

---

(١) الرسالة، ص٥٠٤، ومعنى يتأخى يتحري.

(٢) الرسالة، ص٥٠٦ و ٥٠٧. ومعنى ليقيم بمعنيين: يقوم ملاحظًا معنيين أي ملاحظًا ذاته وملاحظًا مثله ليمكن القياس.

وهكذا ينتهي الشافعي إلى أن المسلك الذي يجب أن يسلكه الفقيه في الاجتهاد برأيه هو القياس وحده، وذلك لتكون الدلالة من النص - بالحكم فهو لا يرى معتمداً في الشرع إلا على النص، فإن لم يكن بظاهره الدلالة المستنبطة منه، وذلك باستخراج المعاني من النصوص، وتعرف عللها، ثم بالحكم بمثل ما نصت عليه في كل ما يشترك مع المنصوص في علة الحكم، فجهة العلم في الفقه هو النص القرآني، أو النبوي بألفاظه، أو بالحمل عليه بالقياس، ومن قال بلا خبر لازم، ولا قياس على الخبر كان أقرب إلى الإثم.

١٨٥ - لابد في الاجتهاد عند عدم وجود نص يدل بألفاظ على الحكم من القياس، بتحري معاني النصوص وعللها، ثم إلحاقه بما يشبهها. والذي يستنبط من كلام الشافعي في الرسالة وغيرها أنه يقسم القياس بالنسبة لوضوح العلة وخفائها، ومقدار توافرها في الأمر غير المنصوص عليه إلى ثلاثة أقسام:

أولها: أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل كحرمة ضرب الأبوين المستفادة من قوله تعالى: ﴿ ... فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ ... ﴿٢٣﴾ ﴾ [الإسراء]، فإنه إذا كان قول ﴿أُفٍّ﴾ منهيا عنه فأولى بالنهي الضرب.

وثانيها: أن يكون الفرع مساويًا للأصل لا يزيد عليه ولا ينقص عنه في الرتبة، كقوله تعالى: ﴿ ... فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ... ﴿٢٥﴾ ﴾ [النساء]، فإن العبد يقاس على الأمة في هذا التصنيف إن ارتكب ما يوجب الحد بالجلد.

وثالثها: أن يكون الفرع أضعف في علة الحكم من الأصل.

ولنخص كل قسم من هذه الأقسام بكلمة، مبينين العبارات التي قالها الشافعي في كل قسم:

لقد ذكر الشافعي أن القياس مراتب، ويعد القسم الأول أقوى القياس ويقول فيه: أقوى القياس أن يحرم الله في كتابه، أو يحرم رسول الله القليل من الشيء، فيعلم أن قليله إذا حرم كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلة. وكذلك إذا حمد على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منه أولى أن يُحمد عليه، وكذلك إذا أباح كثير شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحًا، ويضرب

لذلك ثلاثة أمثلة: أحدها قول رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللهَ قَدْ حَرَّم عَلَى الْمُؤْمِنِ مِنَ الْمُؤْمِنِ دَمَه وَمَالَهُ وَعَرضَهُ، وأَن يُظَنَّ به ظَنَ السَّوء» وإذا كان ظن غير الخير بالمؤمن حراماً، فأولى بالحرمة أن يقول فيه قولا صريحا شرا بغير الحق، بل إن ذلك أشد تحريمًا. (ثانيهما) قول الله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة]، فإذا كان ما هو مثقال ذرة من خير يكافأ عليه ويحمد، وما هو مثقال ذرة شرا يأثم به ويعاقب، فما هو أكثر من الذرة أكثر حمدًا، وأشد إثمًا.

(المثال الثالث) أن الله سبحانه وتعالى أباح لنا دماء المقاتلين غير المعاهدين، وأموالهم لم يحظر علينا منها شيئًا، فكان ما ينال من أبدانهم بما دون القتل وبعض أموالهم أولي بالإباحة.

أما القسم الثاني فلم يصرح به الشافعي في الرسالة، وإن كان قد أشار إليه في بعض قوله، ولكن نقله عنه الفخر الرازي، وذكر المثال له وهو قياس العبد على الأمة فيما نص عليه بالنسبة لها من تنصيف العقوبة إن فعلت ما يوجب الحد، إذ يكون نصف ما على الحرة من العذاب.

أما إشارة الشافعي إلى ذلك القسم في الرسالة فقد كانت عندما ذكر أن بعض العلماء لا يعد من القياس، ما كان في معنى الحلال فأحل، والحرام فحرم، فهذا التعبير بلا ريب ذكر بطريق الإشارة للقسم الذي تساوي فيه الفرع مع الأصل في علة الحكم، وظهر ذلك التساوي، حتى كان واضحًا وضوح النص إلى درجة أن عده بعض العلماء ليس من القياس، بل من النص، وهذا بلا ريب غير القسم الأول، لأن القسم الأول كان المعنى في الفرع أقوى من الأصل.

أما القسم الثالث: وهو الذي يكون الفرع أضعف من الأصل، فقد نقله الفخر الرازي عنه، وقال: إنه يقسمه إلى قسمين: أحدهما قياس المعنى وهو أن يستنبط علة الحكم في محل الوفاق، ثم يستدل بحصوله في الفرع على حصول ذلك المعنى فيه، والثاني ألا يستنبط المعنى ألبتة، ولكن يرى صورة واقعة بين صورتين مختلفتين في الحكم، والصورة المتوسطة تكون مشابهتها لإحدى الصورتين أكثر من مشابهتها الأخرى، فكثرة المشابهة توجب إلحاقها بتلك الصورة وهو قياس الشبه[1].

---

(١) مناقب الشافعي للرازي، ص٩٩.

ولقد رجعنا إلى الرسالة، فوجدنا الشافعي يذكر هذين الوجهين في صدر كتاب القياس. إذ يقول: والقياس من وجهين أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاها به، وأكثرها شبها فيه. وقد يختلف القائسون في هذا[1]. ولكنه إذ يذكر القسم الأول يذكر أنه لا يختلف فيه القائسون فيدخل في ظاهر العبارة الأقسام الثلاثة: وهي قياس الأولى، وقياس التساوي، وقياس الأضعف، ودخول القسمين الأولين أوضح وأبين لأنهما الجديران بألا يختلف فيهما القائسون، ولا تتضارب أقوال المجتهدين.

ولذلك نحن نرى أن تقسيم الفخر الرازي الآخر لا يتفق تمام الاتفاق مع ما يشير إليه كلام الشافعي في جملته في الرسالة، إذ أن جملة كلامه ترمي إلى القسم الثالث وهو الذي يكون فيه الفرع أضعف من الأصل وهو الذي يكون له عدة أشباه، فيلحق بأقربها، وذلك هو المعقول؛ لأن ضعف الفرع عن الأصل في علة الحكم إنما يكون إذا كانت هناك عدة صور تنازع الأصل في إلحاق الفرع به، فيكون ذلك ضعفا في المعنى الثابت في الأصل، ولم يوجد وجه شبه آخر بين الفرع وأصل آخر، فالشبه حينئذ قوي، والمعنى ثابت فيه، وإن كان استخراجه يعسر أحيانًا، ولنا دليل على أن الشافعي لم يعتبر الضعف إلا في هذا القياس وذلك الدليل يقوم على أمرين: **(أحدهما)** أنه ذكر أن قياس الشبه هو الذي يجري فيه الخلاف بين القائمين، وذلك بلا ريب يشير إلى قوة الأول في كل صورة، وضعف الثاني في كل صورة، وقد نوهنا إلى ذلك من قبل، **(وثانيهما)** أن الشافعي يذكر أن بعض العلماء يمتنع أن يسمي القياس إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبه من معنيين مختلفين فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر أما القسمان الآخران وهما اللذان يكون الفرع أولي أو مساويا، فلا يسميان قياسا عند ذلك البعض، ويحترم الشافعي قوله، ويذكر أنه له وجها، وما كان ذلك إلا لأنه يرى أن قياس المعنى لا يكون فيه الفرع أضعف من الأصل وإلا ما اعتبرت الدلالة قوية إلى درجة النص.

---

(١) الرسالة، ص٤٧٩.

لهذا كله نحن نميل إلى أن الشافعي لا يعتبر القياس الضعيف إلا في قياس الشبه، وهو الذي تكون المشابهة بين الفرع وبين عدة أمور منصوص عليها، فيلحق بأقربها شبها به، وأدناها إليه.

١٨٦ - يضرب الشافعي الأمثال ونحن نذكر بعضها. فمنها:

(أ) أن رسول الله ﷺ قضي في عبد دلس للمبتاع بعيب، فظهر عليه بعدما استغله - بأن للمبتاع رده بالعيب، وله حبس الغلة لضمان العين، فالحديث قضي بأن الغلة ما دامت قد حدثت في ضمان المشتري، ولم يكن لها جزء مقابل من الثمن فهي ملك له، فقاس الشافعي على هذه الزيادة غير المتولدة كل زيادة متولدة، فثمر النخل ولبن الماشية وصوفها ونتاجها كل هذا يكون ملكًا للمشتري إذا حدث بعد البيع، وقبل الفسخ؛ لأنه حدث في ضمانه فيكون ملكه بالضمان.

وقد خالف الشافعي بعض الفقهاء حيث قالوا إن الزيادة المتولدة لا تقاس على الزيادة التي تعد كسبا وخراجا، والحديث يقول: «الخراج بالضمان» والمتولدة، لأنها ناشئة من نفس المبيع ألحقت بها إذ ليست خراجًا، ولكن الشافعي رد ذلك القول بأنه لو كانت المتولدة تلحق بالعين لاقتضى ذلك أن يكون ما يُوهب للعبد ملكًا للبائع، لأنه ليس خراجًا، ولكنهم يقولون إنه ملك للمشتري بناء على قاعدة الخراج بالضمان[1].

والخلاصة أن المسألة يتنازعها شبهان، أحدهما تشبيه الزيادة المتولدة بالكسب فتكون لمن حدثت في ملكه وهو المشتري، وثانيهما إلحاقها بالعين، لأن الحديث يقول الخراج بالضمان، وليست خراجًا، وقد رجح الشافعي الأول دون الثاني، فذكر في ترجيحه أن عليّة الملكية للكسب هو كونه حدث في ملكه، فكل ما حدث في ملكه تثبت ملكيته فيه، ولا تزول عنه، ويقول في ذلك: سواء ذلك كله، لأنه حادث في ملك المشتري، لا يستقيم إلا هذا أو لا يكون لمالك العبد المشتري شيء إلا في الخراج والخدمة، ولا يكون ما وهب للعبد، ولا التقط، ولا غير ذلك من شيء أفاد من كنز ولا غيره إلا الخراج والخدمة ولا ثمر النخل ولا لبن الماشية.

(١) مذهب الحنفية غير مذهب الشافعي، إذ مذهبهم أن كسب المبيع وما يُوهب له وما يُتصدق به ملك للمشتري، ولا يمنع الفسخ للعيب، والزيادة المتولدة متصلة ومنفصلة تمنع الفسخ، ويضمن البائع النقصان.

ويقول غيره: الزيادة تتبع العين في الملكية في الحال والمآل، وتستحق أن تعود إلى البائع إذا عانت العين.

(ب) «نَهَى رسول الله ﷺ بَيْع الذَّهَب بالذَّهَب، وَالتَّمْر بالتَّمْر، وَالْبُرّ بالبُرّ، وَالشَّعير بالشَّعير إلا مثلًا بمثل، ويدًا بيد» وهذا حديث صحيح تعرّف الشافعي منه علة التحريم، ليقيس على هذه الأمور المنصوصة غيرها مما لم ينص عليه، فاستنبط من تحريم هذه الأصناف، وما اختصت به وما جرى الناس في التعامل بها - أن علة تحريم الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ويدًا بيد ثمنيته، أي كونه مقوم الأشياء، وعلة تحريم بقية الأصناف كونها مطعومًا للناس، فالعلة حينئذ هي الثمنية في الذهب واتحاد الجنس أن بيع الذهب بذهب وكونها مطعوما في الباقي مع اتحاد الجنس، فإن توافر الجزءان حرم التأجيل في أحد العوضين، وحرم التفاضل أي زيادة أحدهما، وإن وجد جزء العلة، الثمنية أو كونه مطعومًا من غير اتحاد الجنس حل التفاضل، وحرم التأجيل في أحد العوضين، ولم يجعل الشافعي التقدير بالكيل أو الوزن جزءًا من العلة؛ لأنه لو جعله كذلك ما جاز بيع العسل والسمن - وهما موزونان بالدراهم والدنانير - إلى أجل قياسًا على عدم جواز بيع الذهب بالفضة إلى أجل، وقد اتفق العلماء على صحة الأجل في البيع الأول دون الثاني، وعلى ذلك لا يصلح التقدير علة للتحريم ولا جزء علة له[1].

---

(١) هذا الموضوع هو ربا البيوع، وذلك لأن الربا نوعان:

أحدهما: ربا الجاهلية، وهو الشائع في هذه الأيام، وذلك أنهم كانوا يقترضون بالزيادة وينظرون، فكانوا يقولون: أنظرني أزدك، هذا هو الذي عناه النبي ﷺ بقوله: «أَلاَ وَإِنَّ رِبَا الْجَاهِلِيَّة مَوْضُوعٌ، وَأَوَّلُ رِبًا أَضَعُهُ رِبَا الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِب، فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّه» ويسمى ربا النسيئة، وقد قصر ابن عباس الربا المحرم عليه وتبعه بعض العلماء، وقد روى عنه أنه كان يقول: قال رسول الله ﷺ: «لا ربا إلا في النسيئة». وثانيهما: الربا الذي يكون في البيوع، وقد ثبت بحديث عبادة إذ قال: «إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ الله ﷺ يَنْهَى عن بَيْعِ الذَّهَب بالذَّهَب، وَالْفِضَّة بالفِضَّة، وَالْبُرّ بالبُرّ، وَالشَّعير بالشَّعير، وَالتَّمْر بالتَّمْر، وَالْمِلْح بالمِلْح، إلاَّ سَوَاءً بسَوَاءٍ، عَيْنًا بعَيْن، فَمَنْ زَادَ، أو ازْدَادَ، فَقَدْ أَرْبَى»، وقد اختلف العلماء بالنسبة لهذا الحديث، فقال أهل الظاهر، ومن نفوا قياس الشبه: إن التحريم مقصور على هذه الأصناف، وقال أبو حنيفة وأصحابه: علة التحريم الكاملة التقدير بالكيل أو الوزن، واتحاد الجنس، فإن توافرت حرم التفاضل، وهو ربا الفضل وتأجيل أحد العوضين وهو ربا النساء. وإن وجد التقدير فقط بأن اتحد الكيل أو الوزن ولم يتحد الجنس حرم النساء، وحل التفاضل إلا إذا جرى العرف بحل النساء كبيع الحديد أو النحاس بالذهب والفضة. وقال حذاق المالكية: إن العلة في منع التفاضل في الذهب والفضة كونهما رءوس الأثمان وقيم السلع مع اتحاد الصنفين، والعلة فيما عدا الذهب والفضة هو الطعم والادخار مع اتحاد الجنس. والعلة في النساء هو في الذهب والفضة الثمينة مع اختلاف الجنس، وفي غيرهما الطعم والادخار مع اختلاف الجنس، وهكذا ترى مذهب أبي حنيفة في جانب. ومذهب مالك والشافعي في جانب آخر. اتفقا في كون الطعم علة، واختلفا في شرط الادخار أثبته مالك دون الشافعي.

(ج) قال الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ... ﴿٢٣٣﴾﴾ [البقرة].

وقال تعالى: ﴿... وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ... ﴿٢٣٣﴾﴾ [البقرة]، وأمر رسول الله ﷺ هندًا بنت عتبة أن تأخذ من مال أبي سفيان زوجها لولدها وهم ولده بالمعروف، فدل كتاب الله وسنة نبيه على أن على الوالد أجرة رضاع ولده ونفقتهم صغارًا، والعلة في هذا الوجوب هي العلاقة التي تربط الولد بأبيه، ولما أوجبت هذه العلاقة الإنفاق على الولد في الحال التي لا يستطيع الإنفاق على نفسه فيها فهي أيضًا توجب على الولد أن ينفق على أبيه إذا بلغ الأب ألا يغني نفسه بكسبه، وليس له مال، وبمثل هذا يقضي للوالدين، وإن بعدوا، وللأولاد وإن سفلوا؛ لأن العلاقة واحدة، وهي الجزئية أو قرابة الولادة(١).

١٨٧ - والشافعي بعد ذكر أقسام القياس، ووجوهه يبين أن من الفقهاء من لا يعد من القياس ما يكون فيه الفرع أكثر من الأصل المنصوص عليه، وما يكون في معنى الأصل ولا يحتمل سواه فيقول: قد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمي هذا قياسا، ويقول هذا معنى ما أحل الله وحرم وحمد وذم وداخل في جملته، فهو بعينه لا قياس على غيره، ويقول مثل هذا القول في غير هذا مما كان في معنى

---

(١) لا يجعل الحنفية العلة في نفقة القربة الولادة فقط فيقتصر وجوب النفقة على قرابة الولادة، بل يجعلون العلة هي الولادة والقرابة المحرمية، بدليل قوله تعالى في آية الرضاعة: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ فالعلة في أصل وجوب نفقة الوالد على ابنه هي الولادة، وفي الحواشي القرابة المحرمية، ولذا يثبتون نفقة الأقارب على كل الأقارب من المحارم، على تفاوت درجاتهم.

وترى من هذه الأمثلة كلها أن الاختلاف في وجوه الشبه أو العلة كان يدور حول ما يسمي في عرف الأصوليين تخريج المناط أو تنقيحه، ولنذكر اصطلاح الأصوليين في هذا المقام فعندهم ثلاث كلمات. تحقيق المناط، وتنقيحه، وتخريجه. أما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه، وذلك كالاجتهاد في إثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر. وكون القتل العمد والعدوان علة لوجوب القصاص. وأما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء أكانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط، كالعدالة فإنها مناط قبول الشهادة، وأما كون هذا الشخص عدلاً فمظنون بالاجتهاد، وكالإسكار فإنه علة تحريم الخمر فالنظر في معرفته في النبيذ هو تحقيق المناط. وأما تنقيح المناط فهو للنظر والاجتهاد في تعين ما فهم من النص كونه علة في مجموع صفاته من غير تعيين، فبحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف بطريقة البر والتقسيم.

الحلال فأحل، والحرام فحرم، ويمتنع أن يسمى القياس إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما اشتمل أن يكون فيه شبه من معنيين مختلفين، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر، ويقول غيرهم من أهل العلم ما عدا النص من الكتاب أو السنة، فكان في معناه فهو قياس، والله أعلم.

ذكر الشافعي هذين القولين من غير أن يبين بأيهما يأخذ، وإن كان ظاهر السياق أنه يأخذ بأن الأقسام الثلاثة من القياس[1].

وعندي أن ما يكون الفرع فيه أكثر من الأصل، وما يكون في معنى الأصل، ويكون من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى استنباط للعلة، ولا تخريج لها، ولا تنقيح لمناطها يعد من دلالة النص، لا من القياس، لأنه عندما تكون العلة معلومة بنص أو ما يشبهه وهي متحققة بوضوح وجلاء في الفرع يكون الأمر ثابتا بالنص يفهمه الشخص بمجرد فهم النص، والفرق جوهري على طريقة الشافعي، لأن الأمر إن كان ثابتا بنص قرآني أو بخبر متواتر، يكون العلم علم إحاطة في الظاهر والباطن، إن حكمنا بأن الدلالة بالنص وإن كانت بالقياس يكون العلم في الظاهر فقط، فإن قلنا إن حرمة الضرب المفهومة من قوله تعالى: ﴿... فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ ... ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء]، ثابتة بالقياس يكون العلم بهذه الحرمة في الظاهر فقط، لا علم إحاطة في الظاهر والباطن، ويكون العلم بحرمة قوله لهما أف علم إحاطة في الظاهر والباطن، ولا يقول شخص يفهم السياق العربي إن الآية لا تدل على حرمة الأذى كثيره قبل قليله بعبارتها ونصها، وتفهم منها هذه الدلالة بمجرد السماع وفهم العبارة، فكيف يكون هذا علما في الظاهر فقط؟! إنه إذا لم يكن هذا علمًا في الباطن، فليس ثمة للبشر علم إحاطة قط.

١٨٨ - والشافعي يذكر أن هناك نصوصًا لا يُقاس عليها، وهي التي تأتي بأحكام تكون مخالفة للأمور الثابتة، فإن هذه يقصر فيها على موضع نصها، ولا يقاس عليه ما يكون له شأنها في أوصافها، ومثلها ما يكون تخفيفًا من حكم عام دائم، ويقول في ذلك: كل ما كان لله فيه حكم منصوص، ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض، وعمل بالرخصة فيما سن فيه رسول

---

(١) ويكون السياق يدل على أنه يختار أن الأقسام الثلاثة من القياس ظاهر من أنه ابتدأ أولاً فذكر أن القياس من وجوه يجمعها القياس، ويتفوق بها. وذكر أن أقواها ما كان فيه الفرع أكثر في المعنى من الأصل وضرب عليه الأمثال، ثم ذكر قول من يقول إن الأكثر وما يكون من الفرع في معنى الأصل لا يكون من القياس ووجهته، ثم وجهة ما ساقه، فكان ظاهر السياق أن الأقسام كلها عنده من القياس.

الله، دون ما سواها، ولم يقس ما سواها عليها، وهكذا ما كان لرسول الله من حكم عام بشيء، ثم سن فيه سنة تفارق حكم العام، وقد ضرب الأمثلة على ذلك منها:

(أ) فرض الله سبحانه وتعالى الوضوء فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَي الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَي الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَي الْكَعْبَيْنِ... ﴿٦﴾﴾ [المائدة]، فكان غسل الرجل ركنًا من أركان الوضوء بمقتضى الحكم العام، فلما مسح رسول الله ﷺ على الخفين، وأجاز ذلك كان تخفيفًا من حكم ذلك النص العام، فلا يصح إن يُقاس على الخفين ما يكون في معناهما كالعمامة والقفازين؛ لأن الحكم فيها استثناء من النص العام، وما جاء استثناء من النص العام لا يقاس عليه .

(ب) ورد النهي عن بيع الأموال الربوية بالجزاف فنهي رسول الله ﷺ عن بيع المزابنة، والمحاقلة[1] فكان ذلك حكمًا عامًا، ولكن ورد النص بجواز بيع العرايا، بأن يباع ثمر النخل من الرطب بخرصه من الثمر، فكان ذلك تخفيفا في مقابل النص العام، فيقتصر فيه مورد النص، ولا يتجاوزه إلى غيره، ويوفق الشافعي بين النهي عن المزابنة والترخيص في العرايا مع أنها داخلة في عموم النهي بقول: يحتمل وجهين أولهما عندي - والله أعلم - أن يكون ما نهى عنه جملة أراد به ما سوى العرايا، ويحتمل أن يكون أرخص فيها بعد وجوبها في جملة النهي، وأيهما كان فعلينا بإحلال ما حل، وتحريم ما حرم[2].

(جـ) قضى رسول الله ﷺ بأن الخراج بالضمان، فكان هذا حكمًا عامًا يسير في كل التصرفات والحوادث، وقضي مع ذلك أن المصراة من الإبل والغنم إذا حلبها مشتريها إن أحب أمسكها، وإن أحب ردها وصاعا من تمر، فكان حكم المصراة مقابلاً لذلك النص العام (الخراج بالضمان)؛ لأنه عوضه عن الخراج الذي كان في ضمانه، وعوضه جنس الخراج، فلا يُقاس عليها ما يكون مثلها، ولذلك يقول الشافعي في ذلك: قلنا في المصراة اتباعا لأمر رسول الله ﷺ، ولم نقس عليه، وذلك أن الصفقة، وقعت على شاة بعينها، فيها لبن محسوس مغيب المعنى والقيمة، ونحن نعلم أن لبن الإبل والغنم يختلف، وألبان كل واحد منهما

---

(١) المزابنة بيع الثمر بالثمر وهو على رءوس الشجر، والمحاقلة بيع الزرع بالحنطة.
(٢) الرسالة، ص ٥٤٨.

تختلف، فلما قضي رسول الله ﷺ بشيء مؤقت، وهو صاع من تمر - قلنا به اتباعًا لأمر رسول الله ﷺ.

١٨٩ - والشافعي لا يجعل لكل شخص أن يقيس، بل إنه يشترط في القائس شروطًا يجب توافرها، وهي آلة القياس، ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وتلك الشروط هي:

أولاً: أن يكون عالمًا بلسان العرب؛ لأن هذا الدين جاء بلسانهم، فكان حقًّا على كل مجتهد أن يكون عالما بهذا اللسان.

ثانيًا: العلم بأحكام كتاب الله تعالى، فرضه، وأدبه، وناسخه ومنسوخه، وعادة وخاصة، وإرشاده.

ثالثًا: أن يكون عالما بما مضى من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم.

رابعًا: أن يكون صحيح العقل حسن التقدير، حتى يميز المشتبه، ويتثبت في حكمه.

ويرشد الشافعي إلى بعض طرق تثبيت القائس فيقول: لا يمتنع من الاستماع ممن خالفه؛ لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتًا فيما اعتقد من الصواب، عليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك، ولا يكون بما قال أغنى منه بما خالف، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء الله تعالى.

هذا وقد جاء في إحدى مناظرات الشافعي في كتاب إبطال الاستحسان بالأم كلام قيم للشافعي في وصف من يكون له أن يقيس، ننقله إليك لجودة تعبيره، وإحكام تفكيره، وسداد تمثيله، وها هو ذا:

«ليس للحاكم أن يقبل، ولا للوالي أن يدع أحدًا، ولا ينبغي للمفتي أن يفتي أحدًا، إلا من يجمع أن يكون عالمًا علم الكتاب، وعلم ناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه، وأدبه، وعالما بسنن رسول الله ﷺ، وأقاويل أهل العلم قديمًا وحديثًا، وعالماً بلسان العرب، عاقلاً، يميز بين المشتبه، ويعقل القياس، فإن عدم واحد من هذه الخصال لم يحل له أن يقول قياسًا، ولذلك لو كان عالمًا بالأصول غير عاقل للقياس الذي هو الفرع لم يجز أن يقال لرجل قس، وهو لا يعقل

القياس، وإن كان عاقلاً للقياس وهو مضيع للأصول، أو شيء منها لم يجز أن يقال له قس على ما لا تعلم كما لا يجوز أن يقال قس لأعمي وصفت له، اجعل كذا عن يمينك، وكذا عن يسارك، فإذا بلغت كذا فانتقل متيامنًا، وهو لا يبصر ما قيل له، يجعله يمينًا ويسارًا، أو يُقال سر بلادًا ولم يسرها، ولم يأتها قط، وليس له فيها علم يعرفه، ولا يثبت له فيها قصد سمت يضبطه؛ لأنه يسير فيها على غير مثال قويم، وكما لا يجوز لعالم بسوق سلعة منذ زمان، ثم خفيت عنه سنة أن يُقال قوم عبدًا من صفته كذا وكذا، لأن السوق تختلف، ولا لرجل أبصر بعض صنف من التجارب وجهل غير صنفه، والغير الذي جهل لا دلالة له عليه ببعض علم الذي علم قوم كذا، كما لا يقال لبناء انظر قيمة الخياطة، ولا لخياط انظر قيمة البناء، فإن قال قائل فقد حكم وأفتي من لم يجمع ما وصفت، قيل، فقد رأيت أحكامهم وفتياهم، فرأيت كثيرًا منها متضادًا متباينًا، ورأيت كل واحد من الفريقين يخطئ صاحبه في حكمه وفتياه، والله المستعان».

١٩٠ - والشافعي يفرض أن القائسين المستوفين لشروط القياس قد يختلفون في الأمر فأحدهم قد يحكم فيه بأمر، والآخر قد يحكم فيه بغيره لأنه إذا كان العلم بالقياس علما بالظاهر لا علم إحاطة، فقد يظهر لأحد المجتهدين ما لا يظهر لآخر، ما دام الموضوع ليس فيه نص بعينه يحكم بين المختلفين، وكلهم يأخذ بما يوصله إليه اجتهاده، لأنه الحق الظاهر عنده، ولا يكلف سوى ذلك.

ولكن تكليف المجتهد ما أدى إليه اجتهاده من غير أن يتبع الآخر وأن الصواب الظاهر لديه هو فيما وصل إليه - لا يقتضي أن يتعدد الحق بتعدد النظر، بل الحق واحد ولم نكلف إصابته بذاته، بل كلفنا ما يؤديه إليه اجتهادنا، فالحق في علم الله واحد، وإن تعدد التكليف باختلاف الاجتهاد، ولذا يقول الشافعي في هذا المقام: لا يجوز عندنا - والله تعالى أعلم - أن يكون الحق فيه عند الله إلا واحدًا، لأن علم الله عز وجل واحد، لاستواء السرائر والعلانية عنده، وإن علمه بكل واحد جل ثناؤه سواء.

ولقد تصدى الشافعي للرد على من يذم الخلاف في القياس، فبين أنه ليس من المذموم، ما دام كل من المختلفين يحمل أداة القياس، وقد استوفى شروطه، وإنه يقسم الخلاف إلى قسمين: خلاف مذموم وخلاف ليس بمذموم؛ فالخلاف

المذموم هو الاختلاف فيما أقام الله فيه الحجة على خلقه، حتى يكونوا على بينة منه ليس لهم فيه إلا اتباعه، فإن اختلفوا فيه فذلك الذي ذم الله عليه، فمن خالف نص كتاب لا يحتمل التأويل أو سنة قائمة، فلا يحل له الخلاف. ثم جعل من المذموم مخالفة الجماعة، فيقول: ولا أحسبه يحل له خلاف جماعة الناس، وإن لم يكن في قولهم كتاب أو سنة.

أما الخلاف الذي لا ذم فيه، فهو الخلاف في أمر - للاجتهاد له فيه مجال، فإذا ذهب كل قائس إلى معنى يحتمل الأمر ما ذهب إليه، ويكون له عليه دلائل فلا ذم في ذلك الخلاف، لأنه لا يخالف حينئذ كتابًا نصًا، ولا سنة قائمة، ولا جماعة وإنما نظر في القياس، فأداه إلى غير ما أدي صاحبه إليه القياس[1] ثم يبين كيف يختلف القياس، فيقول: وذلك بأن تنزل نازلة تحتمل أن تقاس، فيوجد لها في الأصلين شبه، فيذهب ذاهب إلى أصل، والآخر إلى أصل غيره، فيختلفان، فإن قيل: فهل يوجد السبيل إلى أن يقيم أحدهما على صاحبه حجة في بعض ما اختلفا فيه؟ قيل: نعم إن شاء الله تعالى بأن تنظر النازلة، فإن كانت تشبه أحد الأصلين في معنى، والآخر في اثنين صرفت إلى الذي أشبهته في الاثنين. دون الذي أشبهته في واحد، وهكذا إذا كان شبيها بأحد الأصلين أكثر.

ثم يضرب مثلا بأن دية المقتول خطأ هي قيمته، لم يختلف في ذلك العلماء، فإن كانت قيمته تصل إلى مقدار دية الحر، وهي عشرة آلاف درهم أو تزيد، فهل تجب، وإن كانت أضعافًا؟ قال بعضهم: الدية قيمته لا تبلغ دية الحر، فإن بلغتها نقصت عنها، وقال بعضهم: تبلغها وتتجاوزها؛ لأن الدية هي قيمته وإن قلت، فتكون هي قيمته وإن كثرت.

ولقد ذكر أن بعض الفقهاء قاس قطع الأطراف وغيرها في العبيد مما يوجب القصاص على القتل خطأ، ولم يوجب القصاص، والشافعي قاس قطع الأطراف وغيرها في العبيد فيما بينهم (بأن قطع عبد طرف عبد) على ذلك في الأحرار، فأوجب القصاص فيه، كما وجب القصاص في الأحرار. فها هنا أصلان اختلف القياس عليهما بين الشافعي ومخالفيه في هذا، فهؤلاء قاسوا الجروح في العبد ولو

(١) الأم، الجزء السابع، ص٢٧٥.

كان يمكن القصاص فيها على قتله خطأ، والشافعي قاس جراح العبد التي يمكن القصاص منها على جراح الحر، ووجهة قياس مخالفيه أنهم أموال، ولذا كانت الدية هي القيمة، فاعتبرت المالية هي الأصل وكان على أساسها القياس، والشافعي قاس العبد في الجراح التي يمكن القصاص فيها على القصاص في جراح الحر، وعلى القصاص في النفس عند اعتداء عبد على عبد، فإن المالية تلغي في هذا الحال، وتبقي حرمة الآدمية بدليل أن العبيد يقتلون بالعبد إن اشتركوا في قتله، وأن العبد مهما كبرت قيمته يقتل بالآخر مهما قلت قيمته، وإن ناحية الآدمية تغلب عندما يمكن القصاص، ويتحقق موجبه، وهو العمد من العاقل، بدليل أنك تقتل العبد بالعبد ولا تقتل البهيمة بالبهيمة، وإن على العبد حلالاً وحرامًا وحدودًا وفرائض، وكل هذه خواص الآدمية، فهي تغلب عند تحقق وصف العمد، وإمكان القصاص.

ونرى من هذا أن للفرع أصلين يحتمل الإلحاق بكليهما فيه مجتمعين، والشافعي يختار الأصل الذي يكون به أشبه، ويرى أن في الإمكان إزالة الاختلاف ببيان أي الأصلين أكثر تشابها مع الفرع.

١٩١ - هذا هو القياس عند الشافعي، وهذه جملة قواعده التي ساقها الشافعي مشفوعة بما يثبتها، وبطرائق استنباطها، والشافعي يقرر أن الاجتهاد بالرأي لا يكون إلا بالقياس، ولا يكون رأي بغيره، فلا عرف يحكم، ولا استحسان يرجح، بل العبرة في الاجتهاد بالرأي دون سواه، وذلك لأن أصل الدين هو الكتاب والسنة دون غيرهما، وإذا كان الرأي قد ساغ بمقتضى حديث معاذ رضي الله عنه[1]، فيجب أن يكون ذلك الرأي مشتقًا من ذلك الأصل، وذلك بالحمل عليه على طريق القياس؛ لأن الشرع الإسلامي قد بين كل ما يقع من الحوادث في هذين الأصلين بطريق النص بعينه في واحد منهما. كتاب أو سنة، أو بطريق الدلالة من أحدهما، ووجه الدلالة هو الذي يعرف به القياس.

(١) حديث معاذ مشهور وهو قول النبي ﷺ عندما أرسله قاضيًا: «كَيْفَ تَقْضِي إنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟». قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟». قَالَ: أَقْضِي بِسُنَّةِ رَسُولِ الله ﷺ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؟». قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي لاَ آلُو. قَالَ: فَضَرَبَ بِيَدِهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ».

ولقد أثبت الشافعي انحصار الأصل الإسلامي في الكتاب والسنة بقوله تعالى: ﴿ ... أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ... ﴿٥٩﴾ ﴾ [النساء]، وبقوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ... ﴿١٠٦﴾ ﴾ [الأنعام]، وبقوله تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ... ﴿٨٠﴾ ﴾ [النساء]، فهذه الآيات كلها تفيد أن أصل الدين مكون من الكتاب والسنة، فالاجتهاد بالرأي يجب أن يكون مشتقًا منهما، وذلك بالقياس عليهما، ومن قال رأيًا لم يكن محمولاً عليهما، فقد زاد واتبع نفسه، وما أمر باتباع نفسه، ولكن أمر باتباع الكتاب والسنة، ولقد قال الشافعي في هذا: إذا اجتهد المجتهد فاستحسن فالاجتهاد ليس بعين قائمة، إنما هو شيء يحدثه من نفسه، ولم يؤمر باتباع نفسه، وإنما أمر باتباع غيره، فإحداثه على الأصلين اللذين افترض الله عليه أولي به من إحداثه على غير أصل أمر باتباعه، وهو رأي نفسه ولم يؤمر باتباعه، فإذا كان الأصل أنه لا يجوز أن يتبع نفسه، وعليه أن يتبع غيره، والاجتهاد شيء يحدث من عند نفسه، والاستحسان يدخل على قائله، كما يدخل على من اجتهد على غير كتاب ولا سنة[1].

من أجل هذا لا يرى الشافعي أن الاستحسان الذي ليس فيه حمل على كتاب أو سنة طريق شرعي لإثبات الأحكام، ولذا يعقد كتابا في الأم يسميه «إبطال الاستحسان».

إبطال الاستحسان

١٩٢ - يقول الشافعي في كتاب إبطال الاستحسان، ما نصه: كل ما وصفت مع ما أنا ذاكر من حكم الله، ثم حكم جماعة المسلمين دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكمًا أو مفتيًا أن يحكم، ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم وذلك الكتاب، ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يفتي بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجبًا، ولا في واحد من هذه المعاني.

هذه الجملة لها نظائر في كتاب إبطال الاستحسان، وفي كتاب جماع العلم، وفي الرسالة وفي غيرها من ثنايا كتاب الأم، وهي تدل ونظائرها على أمرين: (أحدهما) أن كل اجتهاد لم يعتمد فيه المجتهد على الكتاب أو السنة أو أثر أو

---

(١) الأم، الجزء السادس، ص٢٠٣.

إجماع أو على قياس على واحد منها يكون استحسانا، لأن المجتهد يكون قد أخذ فيه بما يستحسن، لا بما أعطاه الدليل بنصه، أو بدلالته.

(ثانيهما) أن الاجتهاد بطريق الاستحسان من غير الاعتماد على نص ثابت ومن غير اعتماد على دلالة مرشدة اجتهاد باطل لا يمت إلى الشرع بصلة.

ونريد الآن أن نثبت ما ساقه الشافعي لإثبات القضية الثانية، وهي بطلان الاجتهاد بطريق الاستحسان أي بغير الاعتماد على نص أو إجماع أو قياس، لأن ذلك هو معنى الاستحسان في نظره على ما ثبت في القضية الأولى.

١٩٣ - أن المتتبع لما ذكره الشافعي في الأم والرسالة، يجد أنه قد استدل لبطلان الاستحسان بعدة أدلة منشورة في مواضع مختلفة كانت تجيء على لسانه في المناظرات، ونريد أن نلخص ما عثرنا عليه منها، وهي ترجع إلى ستة أدلة، وهي:

(أ) قال الله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة]، وقال النبي ﷺ: «مَا تَرَكْتُ شَيْئًا مِمَّا أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِهِ إِلاَّ وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ، وَلاَ تَرَكْتُ شَيْئًا مِمَّا نَهَاكُمْ عَنْهُ إِلاَّ وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ، وَإِنَّ الرُّوحَ الأَمِينَ قَدْ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَوْفِيَ رِزْقَهَا، فَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ» ولقد أمر رسول الله ﷺ بلزوم جماعة المسلمين، ومعنى ذلك لزوم قول جماعتهم، فهذه الآية وهذان الحديثان يدلان على أن النبي ﷺ قد بيّن الشرع كله، فبين كل ما أمر الله به، وكل ما نهي الله عنه، وأنه سبحانه وتعالى لم يترك الأمر سدى في شأن من شئون الجماعة الإسلامية فيما يتعلق بالأوامر والنواهي، فكل شيء قد بين بالنص عليه أو بالإشارة إليه، فلا اجتهاد إلا فيما كان له نص قائم أو قياس على نص وحمل عليه، وإلا كان ثمة نقص في البيان، وذلك غير صحيح؛ لأن الله لم يترك الناس سدي، والنبي قد بين كل الأوامر والنواهي، فالاجتهاد إذن بالاستحسان باطل[1].

(ب) قال الله سبحانه وتعالى: ﴿... أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ... ﴿٥٩﴾﴾ [النساء] وقال عز وجل: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ... ﴿١٠٦﴾﴾ [الأنعام]، وقال تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ... ﴿٨٠﴾﴾ [النساء]، وقال عز من قائل: ﴿... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ... ﴿٧﴾﴾ [الحشر]، وقال عز

---

(١) قد استخلصنا ذلك الدليل من الأم الجزء السابع، ص٢٧١.

من قـائل: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ... ﴿٤٩﴾﴾ [المائدة]، فدلت هذه الآيات كلها على أن المؤمن يتبع كتاب الله وسنة رسوله، ولا يتبع شيئًا سواهما، فكل ما جاء به بالنص أو بالدلالة، بالتفصيل أو الإجمال، بالبيان الكلي أو الجزئي، فـهو واجب الاتباع، ولا شيء سواهمـا يجب اتباعه، والقيـاس اتباع للكتـاب والسنة؛ لأنه حمل في المعنى عـلى ما يدلان عليـه، والإجمـاع حجـته مستـمدة من السنة النبوية، فـالعمل به اتباع لها، ولما كـان الاستحسان لـيس فيه إلحاق الواحـد منهما، وليس هناك نص يسوغ الأخـذ به، فالاجتهـاد بطريقة تزيد على ما جـاء في الكتاب، وما جاءت به الـسنة، وليس لأحد اتباع غيـرهما، ولا الإلزام بغير أحكامهـما التي تثبت منهما بالنص، أو الاستنبـاط على وجه صحيح من أوجه الاستنباط[1].

(جـ) إن النبي ﷺ، وهو الذي لا ينطق عن الهـوى ما كان يفـتي في أمور الشريعة باستحسانه، فقد كان يجيئه الأمر لم ينزل فيه قرآن، ولم يوح بحكمه إليه فلا يفتي باستـحسانه، وكان يستفتي فـيما لا قرآن فيه فلا يجـيب حتى ينزل عليه وحي. جاءته امرأة أوس بن الصـامت تشكو إليه أوسًا، فلم يجبـها حتى أنزل الله عز وجل: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١﴾ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴿٢﴾ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤﴾﴾ [المجادلة]، فالنبي ﷺ عندما شكت إليه من ظاهر منها زوجها بأن حرمها على نفسه بمثل قـوله أنت على كظهر أمي، لم يفت باستحسانـه ولم يقرر ما كان عليـه العرب، وهو التـحريم، بل انتـظر حتى نزل الوحي، وهو في ذلك أسـوة حسنة.

وكذلك جاء العـجلاني يقذف امرأته، فلم يفته ﷺ حـتى نزل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ

(١) قد استخرجنا ذلك من الأم الجزء السادس ص٣٠٣ والسابع ص٢٧١.

إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾﴾ [النور].

وبهذا تبين حكم هذا القذف، وهو اللعان ولم يبين النبي ﷺ الحكم مستحسنا برأيه، فلو كان الاستحسان سائغا من أحد، لساغ من النبي ﷺ، ولأفتى بمقتضاه، ولم ينتظر وحي السماء، ولكنه انتظر، فحق على كل مجتهد أن يمسك عن الاستحسان ولا يفتي بما استحسن، بل لا يأخذ إلا من كتاب الله أو سنة رسوله، أو ما انعقد عليه الإجماع، أو ما كان فيه قياس على نص(١).

(د) إن النبي ﷺ قد استنكر على الصحابة الذين غابوا عنه، وأفتوا باستحسانهم، فقد كان إذا بعث سرية أمر بطاعة الله ورسوله وأميرهم، ما أطاع الله ورسوله، وقد كان منهم في بعض مغازيهم أمور أنكرها، فقد أنكر إحراقهم لرجل لاذ بشجرة، وأنكر قتل من قال: وأسلمتِ لله، تحت حر السيف(٢)، فلو كان الاجتهاد بالاستحسان من غير الاعتماد على نص، أو قياس سائغا جائزا، ما استنكر النبي ﷺ مسلكهم، ولاعتبرهم مجتهدين أخطئوا طلب الحق.

(هـ) إن الاستحسان لا ضابط له، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل، فلو جاز لكل مفت أوحاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه لكان الأمر فرطا، ولاختلفت الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت، فيقال في الشيء ضروب من الفتيا والأحكام، لا ضابط لها ولا مقاييس تبين الحق فيها، ولا معرفة وجه الصواب منها، وما هكذا تفهم الشرائع، ولا تفسر الأحكام الدينية(٣). ولا يعترض على الشافعي بأن القياس أيضًا قد يؤدي إلى الخلاف؛ لأن الخلاف في القياس أهون خطرًا من ذلك، ولأن جعل القياس على أساس التشابه في الأوصاف بين أمر قد نص على حكمه، وأمر لم ينص على حكمه - قد قرّب بذلك بين المختلفين فيه، وكانت ثمة ضوابط يمكن الاحتكام إليها، والاجتماع حولها، أما الاستحسان فلا شيء فيه يمكن أن يكون ضابطًا يجتمع حوله المختلفون، ويلتقون به.

---

(١) أخذنا ذلك الدليل من الأم ص٢٧١ الجزء السابع.
(٢) الأم، الجزء السادس، ص٢٠٥.   (٣) الأم، الجزء السابع، ص٢٢٣.

(و) إن الاستحسان لو كان مقبولاً من المجتهد العالم بالكتاب والسنة وطرائق القياس لجاز لغيره ممن ليس عندهم علم الكتاب والسنة وخلاف العلماء واجتماعهم. والقياس؛ لأن أساسه العقل، والعقل متوافر عند غير العلماء بالكتاب والسنة توافره عند غيرهم، بل إن من غير العلماء بالكتاب والسنة من لهم عقول تفوق هؤلاء، ولهم إبانة خير من إبانتهم.

وقد فرض الشافعي اعتراضًا على ذلك الدليل، وهو أن العلم بالكتاب والسنة ضروري لمعرفة أصول الشريعة، ولا يكون استحسان إلا ممن علمهما، وقد قرر ذلك الاعتراض ورده بقوله: فإن قلتم: لأنهم لا علم لهم بالأصول. قيل لكم: فما حجتكم في علمكم بالأصول إذا قلتم بلا أصل ولا قياس على أصل؟، هل خفتم على أهل العقول الجهلة بالأصول أكثر من أنهم لا يعرفون الأصول، فلا يحسنون أن يقيسوا بما لا يعرفون، وهل أكسبكم علمكم بالأصول القياس عليها أو أجاز لكم تركها، فإذا جاز لكم تركها جاز لهم القول معكم؛ لأن أكثر ما يخاف عليهم ترك القياس عليها أو الخطأ، ثم لا أعلمهم إلا أحمد على الصواب إن قالوا على غير مثال منكم لو كان أحد يحمد على أن يقول على غير مثال، لأنهم لم يعرفوا مثالا فتركوه، وأعذر بالخطأ منكم.

ومغزى الرد أن العلم بالأصول ثمرته الأخذ بها، ومن آثر الاستحسان على القياس فقد ترك النص، فكان هو والجاهل بها في اجتهاده على سواء، وإن كان وزر العالم أعظم، ويستقيم ذلك الرد على أساس الشافعي، إذ الأساس عنده أن ترك القياس على أمر منصوص عليه في الكتاب والسنة كتركهما، فلا فرق بين من يترك النص، ومن يترك ما يرمي إليه النص من أحكام، وما ينضبط به من قياس.

وعندي أنه مع ذلك الرد لا يستقيم دليل الشافعي في هذا المقام؛ لأن الاستحسان لم يحكم به أحد مورد النص، فكان الاستحسان لا يجوز إلا من العالم بالكتاب والسنة، لكيلا يستحسن في موضع قد نص عليه فيهما، فكان بين العالم والجاهل فرق مؤثر في الاستحسان، وبذلك لا يستقيم هذا الدليل في نظري.

١٩٤ - هذه أدلة جاءت في ثنايا جدل الشافعي في مواضع متناثرة من كتاب الأم. ولم يكتف الشافعي بسوقها في مواضعها المختلفة، بل أخذ يبطل ما

عساه يحتج به دعاة الاستحسان، فقد ساق أمرين فرض أن فيهما ما يحتمل الاستناد إليه في إثبات الرأي من قياس وهما:

أولاً: حديث «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ» وحديث معاذ بن جبل عندما أرسله النبي ﷺ. فقد قال له النبي ﷺ: «كَيْفَ تَقْضِي إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟». قَالَ: أَقْضِي بِكتَاب اللَّه، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟». قَالَ: أَقْضِي بِسُنَّةِ رَسُولِ الله ﷺ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؟». قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي لاَ آلُو. فقد فرض الشافعي أن في هذين الحديثين مما قد يثبت به الاجتهاد بالاستحسان، فقد قال: فإن قيل: فما الحجة في أنه ليس للحاكم أن يجتهد على غير كتاب ولا سنة، وقد قال رسول الله ﷺ: إذا اجتهد الحاكم، وقال معاذ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، ورضي بذلك رسول الله ﷺ بأبي وأمي، ولم يقل رسول الله ﷺ إذا اجتهد على الكتاب والسنة؟ قيل: لقول الله عز وجل: ﴿... أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ... ﴿٥٩﴾﴾ [النساء]. فجعل الناس تبعًا لهما، ثم لم يمهلهم[1].

وهو بهذا يشير إلى أن الأمر بإطاعة الله ورسوله عام لا يقيده شيء، فإذا كان اجتهاد ففي حدود هذه الطاعة، ولا يكون الاجتهاد في حدود هذه الطاعة إلا أن يكون الاجتهاد بالرأي مبنيًا على الكتاب والسنة.

ثانيهما: أن قومًا من أصحاب النبي ﷺ وجدوا حوتًا ميتًا فأكلوا منه فأقرهم ﷺ، وأن النبي ﷺ حكّم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم فيها بالسيف، ولو كان الاستحسان ممنوعًا ما أقر النبي من أكلوا، ولا جعل الحكم إلى سعد بن معاذ، ولقد قال الشافعي في ذلك: فإن قيل: فقد أمر النبي ﷺ سعدًا أن يحكم في بني قريظة، فحكم برأيه، فوافق الحكم على غير أصل كان عنده من النبي ﷺ، وإن قومًا من أصحاب النبي ﷺ خرج لهم حوت من البحر ميتة، فأكلوه، ثم سألوا عنه النبي ﷺ فقال: «هل بقي معكم من لحمه شيء؟» قيل: أجاز لصوابه، كما يجيز كل رأي من يعلم أو لا يعلم إذا كان بحضرته من يعلم خطأه وصوابه، فيجيزه ممن يعلم ذلك منه إذا أصاب الحق، بمعنى إجازته له أنه الحق، لا بمعنى رأي نفسه منفردًا دون علمه. لأن رأي ذي الرأي على غير أصل قد يصيب، وقد يخطئ[2].

---

(١) الأم، الجزء السادس، ص١٠٣.

(٢) الأم، الجزء السادس، ص٢٠٨.

ومعنى هذا الجواب أن النبي ﷺ إنما أجازه لأنه صادف الحق، لا أنه أجاز الاجتهاد على غير أصل من الكتاب أو السنة، وقد يكون ذلك واضحًا في مسألة الحوت، ولكنه غير واضح في مسألة سعد، فإنه من الواضح أن النبي ﷺ ترك الحكم في مسألة بني قريظة إلى رأي سعد وما يستحسنه، فليس في ذلك إقرار الرأي لصوابه فقط، بل فيه مبدأ التفويض والرضا قبل إبداء الرأي بما يحكم به سعد، اللهم إلا إذا كان النبي ﷺ قد استيقن برأي سعد قبل التفويض إليه، وكان التفويض ليلزمهم بالحكم.

١٩٥ - والخلاصة أن الشافعي رضي الله عنه لا يعتمد في الاستدلال للأحكام الشرعية إلا على أمور موضوعية تستند إلى الدلالات اللفظية في مآلها، فهو لا يعتبر الكتاب أو السنة، يعتبر النص فيهما، فإن لم يجد النص الصريح، أو المؤول استخرج المعاني والوصفات في الأشياء المنصوص عليها، ثم يلحق الحكم الذي لا يجد فيه النص إلى أقرب الأمور المنصوص عليها وصفا به، أو ما يشترك معه في معنى الحكم، فالمآل لفظي مادي، لا أمر يتصل بالذوق أو النفس، فهو لا يعتبر الفهم الشخصي في الشريعة، بل يعتبر دائما الفهم الموضوعي المادي، وإن ذلك كان ملاحظا للشافعي عند تقرير إبطال الاستحسان.

ونراه قد صدر كلامه في كتاب إبطال الاستحسان بإثبات أن الشريعة لا تثبت أحكامها في هذه الدنيا إلا على أساس الظاهر، ويختم كلامه فيه بمثل ذلك، فهو يقول في صدر كلامه في إبطال الاستحسان: «إنه جل وعز ظاهر عليهم بالحجج فيما جعل إليهم من الحكم في الدنيا بألا يحكموا إلا بما ظهر من المحكوم عليه، وألا يجاوزوا أحسن ظاهره» ويقول في آخر كلامه فيه: «إن أحكام الله عز وجل، ورسوله ﷺ تدل على ما وصفت من أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بالظن وإن كانت له عليه دلائل قريبة، فلا يحكم إلا من حيث أمره الله بالبينة تقوم على المدعي عليه، أو إقرار منه بالأمر البين، وكما حكم الله أن ما أظهر فله حكمه كذلك حكم أن ما ظهر فعليه حكمه، لأنه أباح الدم بالكفر، وإن كان قولاً فلا يجوز في شيء من الأحكام بين العباد وأن يحكم فيه بالظاهر لا بالدلائل»[1].

---

(١) الأم الجزء السابع ص٣٧٦ وما يليها.

فتصدير الكلام في الاستحسان وتعقيبه ببيان أن الحكم في الشريعة يُناط بالظاهر يرشح ما فهمناه من أن الشافعي لاحظ الناحية المادية في تفسير الشريعة واستخراج أحكامها عندما أبطل العمل بالاستحسان إذ اعتبر الاستحسان فهما شخصيا لا يصح الأخذ به، ومبدأ لاستخراج الأحكام، ولذا يقول: إنما الاستحسان تلذذ[1].

الموازنة بين الاستحسان الاصطلاحي والمصالح المرسلة، وما نفاه الشافعي

١٩٦ - لقد منع الشافعي الاجتهاد بالاستحسان، ولم يعتبره دليلا من أدلة الشرع، ولا طريقًا من طرق الاستنباط فيه، ولم يبين حقيقة الاستحسان الذي ينفيه، وإن كان المراد ظاهرا من قوله، فهو يحصر الاستدلال في الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ويقلد الصحابي، ويعتبر ما عدا ذلك استحسانًا منفيًا، والأدلة الفقهية التي لا تعد من الأمور السابقة، ويأخذ بها بعض الأئمة الذين ناقش الشافعي فقههم - هي الاستحسان الاصطلاحي والمصالح المرسلة، فالاستحسان قد اجتهد به أبو حنيفة ومالك، والمصالح المرسلة، قد جعلها مالك أساسًا من أسس الاستنباط وأصلاً من أصوله.

ولكن ما الاستحسان والمصالح المرسلة؟

سلك الحنفية في بيان حقيقة الاستحسان وتقسيمه، وقواعد الاستنباط فيه - مسالك غير التي سلكها المالكية، ولنعرف في إيجاز بمسلك الفريقين فيه ولنبدأ بالحنفية.

١٩٧ - اختلفت عبارات كتب الأصول التي كتبت على طريقة الحنفية في تعريف الاستحسان على أقوال كثيرة، فقد عرفه بعضهم بأنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا تعريف غير جامع لكل أنواع الاستحسان، كما يتبين من أقسامه. وعرفه أبو الحسن الكرخي بقوله: هو أن يعدل المجتهد على أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول[2]، ولعل هذا التعريف أكمل التعريفات الثلاثة وأوضحها، فهو يشمل كل

---

(١) الرسالة، ص٤٨٣ و٥٠٧.

(٢) راجع التعريفات الثلاثة في كتاب كشف الأسرار على فخر الإسلام للبزدوي، ص١١٢٣.

أقسام الاستحسان عند الحنفية، وهو يشير في عبارته إلى لبّ الاستحسان، وهو أن يجيء الحكم على سبيل الاستثناء من قاعدة اطرادية: لأمر عارض يجعل الخروج على القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بالقاعدة، أي يجعل الاستحسان أقوى استدلالاً في المسألة المفروضة من القياس، فالاستحسان كيفما كانت صوره وأقسامه حكم في مسألة جزئية، ولو نسبيًا في مقابل قاعدة كلية، فيلجأ إلى الفقيه في هذه الجزئية، لكيلا يؤدي الإغراق في الاستمساك بالقاعدة إلى الابتعاد عن حكم الشرع، وروحه ومعناه.

ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين: **أحدهما** استحسان القياس، وهو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر، وهو القياس الاصطلاحي، **والآخر** خفي يقتضي إلحاقه بأصل آخر، فيسمى استحسانًا، أي أن الفقيه يكون بين يديه أصلان أحدهما ظاهر قد أعمل علته في كل الفروع غير المنصوص على حكمها التي تتحقق فيها تلك العلة، والآخر خفي لا تعمل علته في نظائر هذه المسألة، ولكن يقترن بتلك المسألة ما يوجب عمل هذا الخفي الذي لم يطرد فيعمل فيها، فيكون استحسانًا وهو قياس خفي. ولذا يقول شمس الأئمة في هذا النوع من الاستحسان: «والاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما جلي ضعيف أثره فيسمى قياسًا، والآخر خفي قوي أثره، فيسمى استحسانًا، أي قياسًا مستحسنًا، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والوضوح» ويضرب علماء الأصول مثلاً لذلك النوع من القياس: مسألة سؤر سباع الطير وهو بقية الماء الذي يشرب منه، فهي تشبه سباع البهائم في كون لحمها غير مأكول، وكون لحمها نجسًا. وبما أن سؤر سباع البهائم نجس فينبغي أن يكون سؤر سباع الطير كالنسر والحدأة نجسًا أيضًا، هذا هو موجب القياس، ولكن الاستحسان يتجه لقياس آخر خفي، وهو أن سؤر سباع البهائم كان نجسًا، لوجود لعابها فيه، واللعاب متصل باللحم، فهو نجس بنجاسته. أما سباع الطير فهي تشرب بمناقيرها، فهي لا تلقى لعابها في الماء، فلا يكون ثمة نجاسة، ولا شك أن قياس الاستحسان أقوى أثرًا لأنه يتجه إلى الوصف المؤثر في النجاسة، فيعقد به القياس، أما الأول فيتجه إلى الوصف الظاهر، وللاحتياط قالوا: إن سؤرها وإن لم يكن نجسًا فهو مكروه الاستعمال.

القسم الثاني من الاستحسان، هو ما لم يكن سبب الاستحسان فيه قياسًا خفيًا قوي الأثر كما سبق، بل كان سببه دليلاً آخر أقوى من القياس، ويقسمونه بحسب هذا الدليل الذي أوجب الاستحسان إلى ثلاثة أقسام:

أولها: استحسان السنة، وهو أن يثبت من السنة ما يوجب رد القياس في مسألة معينة، كتحليف المتبايعين إذا اختلفا في تقدير الثمن، فقد كان يوجب البينة على البائع، واليمين على المشتري وحده، إذا لم تكن للبائع بينة؛ لأن البائع مدعي الزيادة، والمشتري ينكرها، فتوجيه اليمين إلى البائع في هذه الحالة مخالفة للقياس، ولكن أخذ به لقول النبي ﷺ: «**إذا اختلفَ المتبايعانِ في الثمنِ والسلعةُ قائمةٌ تحالفَا وترادّا البيعَ**» فترك القياس إلى دليل أقوى منه، وهوَ السنة.

ثانيهما: استحسان الإجماع، وهو أن يترك القياس في مسألة لانعقاد الإجماع فيها، كعقد الاستصناع، فإن القياس كان يوجب بطلانه؛ لأنه بيع معدوم، ولكن تعارف الناس في كل الأزمان عقده، فكان ذلك إجماعًا يترك به القياس، وكان عدولا عن دليل إلى أقوى منه.

ثالثها: استحسان الضرورة، وهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس إلى الأخذ بحكمها، مثل تطهير الآبار، فإنه لا يمكن في القياس تطهيرها، إذ كما قال صاحب كشف الأسرار: لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر، وكذا الماء الداخل في الحوض، أو الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس، والدلو تنجس بملاقاة الماء، فلا تزال تعود وهي نجسة، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة الملجئة، وللضرورة أثر في سقوط الخطاب، ولذا قرروا التطهير بمقادير من الدلاء مختلفة على ما هو في العين في كتب الفقه الحنفي، وهنا أيضًا ترك القياس إلى دليل شرعي ثابت أو أصلى كلي مقرر، وهو اعتبار الضروريات مسقطة لبعض المحظورات تيسيرا على القياس.

هذا هو الاستحسان عند الحنفية، وهو داخل الأدلة التي ساقها الشافعي واعتبرها، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فليس شيئًا زائدًا عليها، ولا يرد عليه ما قاله الشافعي من أدلة لإبطاله، لأنه ليس تلذذًا، بل هو ترجيح لبعض الأدلة على بعض.

١٩٨ - لننتقل بعد ذلك إلى الاستحسان عند المالكية، وعندهم نجد تعريفات كثيرة له، وكل واحد منها يذكر له حقيقة تقارب ما يدل عليه تعريف الآخر، ولقد وجدنا بعض هذه التعريفات يتفق مع تعريف الاستحسان عند الحنفية، فابن العربي يقول في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين[١]. ولكن يظهر أن ابن العربي ذكر ذلك التعريف تقريبًا للاصطلاح بين المذهبين. ولكن يظهر أن حقيقة الاستحسان المالكي تخالف حقيقة الاستحسان الحنفي كما سيتبين، وإن وجدت جزئيات ينطبق عليها تعريف المذهبين، ولذلك قال ابن العربي في موضع آخر في تعريفه: «والاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل عن طريق استثناء، والترخيص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته وقسمه أقسامًا عد منها أربعة، وهي ترك الدليل للعرف، وتركه للإجماع، وتركه للمصلحة، وتركه للتيسير، ورفع المشقة، وإيثار التوسعة»[٢].

وترى من هذا التعريف وتلك الأقسام أن الاستحسان ترخص من مقتضى الدليل للعرف، أو المصلحة، أو رفع الحرج والمشقة. ولقد عرفه الشاطبي، وابن الأنباري بأنه استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي، ويقصر ابن الأنباري الاستحسان في مذهب مالك على هذا، فيما يظهر له، ولذا يقول ردًّا على تعريف ابن العربي: الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق، بل هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس، ومثاله: لو اشترى سلعة بالخيار، ثم مات فاختلف ورثته في الإمضاء والرد، وقال أشهب: القياس الفسخ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضي نصيب الرد، إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه[٣].

ويقارب ذلك التعريف أيضًا تعريف ابن رشد له، إذ يقول: الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس، وهو أن يكون طرحًا لقياس

(١) الموافقات ص٢٠٨ الجزء الرابع. والاعتصام ص٣١٩ الجزء الثاني، وبهذا التعريف أخذ الباجي ومثل له ببيع العرايا، إذ جاز أخذ بالسنة في مقابل القياس.
(٢) الاعتصام، الجزء الثاني، ٣٢٠ و ٣٢١.
(٣) هامش الموافقات، الجزء الرابع، ص١٠٦.

يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع. ولعل التعريف يبين معنى قول مالك رضي الله عنه: إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة[1].

ولا شك أن اتجاه هذه التعريفات الأخيرة مصوب نحو غاية واحدة وهو ألا يتقيد الفقيه المجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدي إليه اطراد القياس، بل يترك لتقديره الفقهي ما يراه المصلحة أو الأمر الحسن في هذه القضية الجزئية، ما دام لا يخالف نصًا من كتاب أو سنة، وحينئذ تتقارب هذه التعريفات من التعريف الذي ذكره بعض المالكية بقوله: إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إظهاره، أي أن الاستحسان هو ما يسمي في عرفنا الحاضر الاتجاه إلى روح القانون والاعتماد في ذلك كمال دراسة المجتهد، وإلمامه التام بالشريعة كليها وجزئيها وليس كونه لا تساعده العبارة أنه لا يمكنه إقامة الدليل على وجه المصلحة فيه، بل معناه أنه لا يمكنه إظهار الأصل الفقهي الخاص الذي يعتمد عليه، ولقد قال مالك رضي الله عنه في الاستحسان على هذا التفسير: إنه تسعة أعشار العلم.

والخلاصة أن المالكية في جملة آرائهم يعرفون الاستحسان بأنه أخذ بمصلحة جزئية يرجحونها في مسألة جزئية على الأخذ في هذه المسألة بمقتضى القياس المطرد، ما دام لا نص في كتاب أو سنة.

ولقد يتقارب على ذلك الاستحسان من المصالح المرسلة، ولكن الشاطبي في الاعتصام يفرق بينهما، فيقول:

فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان، قلنا: نعم، إلا أنهم صوروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة[2]. أي أن الاستحسان يكون استثناء في مقابل دليل كلي، بخلاف المصالح المرسلة، فإنها تكون حيث لا يكون ثمة دليل سواها.

---

(١) الاعتصام، الجزء الثاني، ص٣١٠.

(٢) الاعتصام، الجزء الثاني، ص٣٢٤.

والاستحسان على هذا النحو المالكي ينصب عليه استنكار الشافعي، لأنه مسلك في استخراج الأحكام من غير الكتاب والسنة والإجماع والقياس[1]، وقد حصر الشافعي مسالك الاستدلال في هذه الأمور الأربعة لا يعدوها المجتهد.

١٩٩ - وقد بيّنا حقيقة الاستحسان عند الحنفية والمالكية، وبينا موقف الشافعي منه بالنسبة للمذهبين، والآن نبين المصالح المرسلة التي أخذ بها الإمام مالك رضي الله عنه، وهي عنده المصالح الملائمة في الجملة لمقاصد الشارع، ولا يشهد لها أصل خاص من الشريعة بالإلغاء أو الاعتبار، فالقاضي أو الحاكم إذ يعرض له الأمر من الأمور لا يجد فيه نصًّا في قرآن أو سنة ولا إجماع قد انعقد على حكم فيه، ويرى في الأخذ برأي معين مصلحة تتفق مع المقاصد العامة في الشريعة، ولكن ليس هناك دليل خاص على اعتبارها، أو إلغائها بضرورة يحكم بموجب هذه المصلحة المرسلة، ولنسق لك بعض ما ضربوه من أمثلة.

١ - فمن ذلك تضمين الصناع ما يتلف في أيديهم من أموال الناس الذين يستصنعون، فقد قضي الخلفاء الراشدون بتضمينهم، وقال علي رضي الله عنه في ذلك: لا يصلح الناس إلا ذاك، ووجه المصلحة في التضمين أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون عندهم الأمتعة في غالب الأحوال، الأغلب عليهم التفريط، وترك الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإما أن يهملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال، ويقل الاجترار وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين، ولا يُقال إن هذا نوع من الفساد، وهو تضمين البريء، إذ لعله ما أفسد ولا فرط، لأنّا نقول إذا تقابلت المصلحة والمضرة فشأن العقلاء النظر إلى التفاوت، ووقوع التلف من الصناع من غير تسبب ولا تفريط بعيد، وهو من باب ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

---

(١) هذا ما ترمي إليه تعريفات الشاطبي، وابن الأنباري وابن رشد، أما التعريفان اللذان ساقهما ابن العربي فأولهما يتفق مع بعض الحنفية إذ يقول إن الاستحسان العمل بأقوى الدليلين، وثانيهما ترك القياس للإجماع والعرف والمصلحة والتيسير، فالترك للإجماع يتفق مع الشافعي، ولا يعد استحسانًا يستنكره، والترك للعرف أو المصلحة أو التوسعة، والتيسير يعده الشافعي خروجًا عن مسالك الاستدلال الأربعة، وقد رأيت أن كثرة المالكية لا يعتبرون تفسير الاستحسان الذي ذكره ابن العربي التفسير القويم وهو تعريف بالأعم كما يقول المناطقة.

٢ - ومن الأمثلة التي ساقوها أنه إذا خلا بيت المال، أو ارتفعت حاجات الجند وليس فيهم ما يكفيهم، فللإمام إذا كان عادلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيًا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال، أو يكون فيه ما يكفي، ثم له أن يجعل هذه الوظيفة في أوقات حصاد الغلات، وجني الثمار، لكيلا يؤدي تخصيص الأغنياء إلى إيحاش قلوبهم، ووجه المصلحة أن الإمام لو لم يفعل ذلك بطلت شوكته، وصارت الديار عرضة للفتن، وعرضة للاستيلاء عليها من الطامعين فيها، وقد يقول قائل: إنه بدل أن يقوم الإمام بفرض هذه الوظيفة يستقرض لبيت المال، وقد أجاب عن ذلك الشاطبي فقال: الاستقراض في الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر أو يرتجى، وأما إذا لم ينتظر شيء وضعفت وجوه الدخل، بحيث لا يغني كبير شيء، فلابد من جريان حكم التوظف.

٣ - ومن الأمثلة التي ساقوها قتل الجماعة بالواحد، إذ قالوا أن الأساس فيه هو المصلحة المرسلة، لأنه ليس فيه نص عن كتاب أو سنة، وقد نقل عن عمر بن الخطاب، ووجه المصلحة أن القتيل معصوم، وقد قتل عمدًا، فإهداره داع إلى حرم أصل القصاص واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل، إذا عم أنه لا قصاص، والجماعة تقتل بوصف كونها قاتلة، إذ القتل مضاف إليهم إضافته إلى الشخص الواحد، وقد دعت إلى القصاص المصلحة.

هذا ويلاحظ أن الشافعي يحكم بقتل الجماعة في الواحد كمالك، ولكنه يبنيه على حكم عمر، وهو يقلد الصحابي في غير موضع النص كما سنبين.

٢٠٠ - هذه هي المصلحة المرسلة، وهذه أمثلة تجليها وقد اعتبرها الإمام مالك دليلاً فقهيًا ومن حقه أن نبين أساسها ومداها قبل أن نبين رأي الشافعي فيها.

إن الذي يفهم من الكتب التي تصدت لبيان أصول المذهب المالكي أن مالكًا لا يعتبر المصالح المرسلة دليلاً إلا في العادات؛ وذلك لأن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني التي تنطوي في ثنايا أشكالها، بحيث تجعل تلك المعاني أساسًا يثبت به التكليف بعبادة لم يرد فيها نص قرآني ولم تثبت فيها سنة نبوية، دل على ذلك الاستقراء لأنواع العبادات وأشكالها وأوقاتها، وليس معنى

ذلك أن العبادات ليست لها حكم معقولة بل معناه أنه لا يصلح أن يبني العقل ما يلتمس من حكم ومصالح أحكامًا لم يرد بها نص، لأن ذلك هو الابتداع والمطلوب في العبادات الاتباع، ولقد تقيد مالك رضي الله عنه في العبادات بالنصوص والآثار تقيدًا شديدًا، حتى لقد منع إخراج القيمة في الزكاة اتباعًا للنص، وإبعاداً للرأي عن العبادة.

أما العادات فالنصوص فيها وردت لمعان معقولة وأغراض مقصودة من الشارع قد يعرفها المكلف وينهج نهجها، وأساس هذه المعاني المصلحة التي تعود على الناس في الدنيا والآخرة.

وليس المراد بمصلحة الناس في الدنيا ما يوافق أهواءهم، بل المراد المصلحة التي تتفق مع أغراض الشارع الإسلامي، وهو إقامة جماعة فاضلة، أو على حد التعبير الشرعي ما تكون بها الحياة الدنيا مقامة لأجل الحياة الآخرة، ويستدلون على أن المصالح ليست هي ما يوافق أهواءهم بأن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن، ولأن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالأضرار، كما أن من المضار ما حف ببعض المنافع.

والمعتبر في كون الشيء نافعًا أو ضارًا هو مصلحة العدد الأعظم، وهي من جهة أخرى المصلحة التي هي عماد الدنيا والآخرة لا من حيث هوى النفوس ورغباتها، وذلك لأن المنافع والمضار أمور تختلف باختلاف الزمان والمكان والأشخاص، فكثير من المنافع تكون ضررًا على قوم ومنافع لغيرهم، أو تكون ضررًا في وقت أو حال، ولا تكون ضررا في آخر، وهذا ينتهي بنا إلى أن الشريعة التي هي نظام الكافة ولها هذا العموم يجب أن تكون المصلحة الملاحظة فيها هي المصلحة التي تشمل أكبر ما يمكن من نفع، ويدفع فيها من الضرر أكثر ما يمكن، وذلك دليل على أن المصلحة لا تتبع أهواء الناس، بل تتبع أغراض الشارع العامة ومقاصده من جعل الحياة الدنيا لأجل الآخرة، أي لإقامة الدنيا على أساس الفضيلة.

٢٠١ - اعتبر مالك أحكام الشريعة في العادات دون العبادات أن المقصود منها مصلحة الناس، ويلاحظ في المصلحة العموم لا الخصوص، والجماعة لا الآحاد، وقد تلاحظ مصلحة الآحاد، إن لم يكن ثمة بينها وبين مصلحة الجماعة تعارض، فالشريعة جاءت لحفظ النفس والنسل والدين والعقل والمال، فكل ما يكون ضروريًا لحفظ هذه الأمور، أو تمس الحاجة إليه لحفظها فهو مصلحة معتبرة من الشارع، وإن لم يرد نص خاص على اعتبارها، والأخذ بها أخذ بدليل شرعي، يمت إلى أصل كلي، ما دام لا نص من الشارع في موضع الاجتهاد.

فهم مالك رضي الله عنه الشريعة بالنسبة لمعاملات الناس على هذا الوضع فأخذ بالمصالح المرسلة في هذه الحدود، وأكثر منها، وكما قال الشاطبي: استرسل استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيرًا من وجوه استرساله، زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع، وهيهات، ما أبعده من ذلك رحمه الله، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع، بحيث يخيل لبعض الناس أنه مقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة في دين الله.

وقد لاحظ الدارسون للمذهب المالكي أن استرسال مالك في الأخذ بالمصالح المرسلة قد قيد بأمور ثلاثة هي:

أولاً: الملاءمة بين المصلحة التي أخذ بها وبين مقاصد الشارع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلا من أدلته، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد إليها الشرع الشريف في الجملة، وإن لم يكن لها دليل خاص لاعتبارها.

ثانيًا: أن تكون معقولة جرت على المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول.

ثالثًا: أن يكون الأخذ بها رفع حرج لازم في الدين، فلو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج، والله تعالى يقول: ﴿... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ... ﴿٧٨﴾﴾ [الحج].

٢٠٢ - هذه هي المصلحة المرسلة، كما حكتها كتب المالكية عن مالك فهل يقول الشافعي مقالة مالك فيها؟

لقد ادعى القرافي أن المذاهب الإسلامية كلها تأخذ فروعها بالمصالح المرسلة وإن لم تسمها بأسمائها، فهو يقول المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق؛ لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا يعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك. ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة عملوا أمورا لمطلق المصلحة، لا لتقديم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وعمل السكة للمسلمين، واتخاذ السجن، فعل ذلك عمر رضي الله عنه، وهذه الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول الله ﷺ، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه فعله عثمان رضي الله عنه[1].

وقد يكون قول القرافي هنا له وجه من الصحة من حيث إن أهل المذاهب المختلفة يتأثرون في استنباط أحكام الفروع بوجوه المصالح والمناسبات المعقولة، وإن كانوا يجتهدون في ربطها بقياس فقهي، ولا يعتمدون على مجرد المصلحة، مع أنها هي الباعث على النظر، وهي الأمر الملحوظ.

وإن دعوى القرافي هذه تشمل بعمومها الشافعي، فالشافعي في نظر القرافي، قد أخذ بالمصلحة المرسلة أخذ غيرها بمقتضى هذا الحكم العام.

والحق أن أكثر كتب الأصول تحكي عن الشافعي الأخذ بالمصالح المرسلة، فقد جاء في الإسنوي في بيان اختلاف العلماء في الأخذ بها ما نصه: «وفيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه غير معتبر مطلقًا، قال ابن الحاجب: وهو المختار، وقال الآمدي: إنه الحق الذي يتفق عليه الفقهاء. والثاني إنه حجة مطلقا، وهو مشهور عن مالك، واختاره إمام الحرمين، وقال ابن الحاجب: وقد نقل أيضًا عن الشافعي، وكذلك قال إمام الحرمين إلا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة. والثالث وهو رأي الغزالي، واختاره المصنف (أي البيضاوي) أنه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت وإلا فلا»[2] وترى من هذا أن الإسنوي ينقل عن ابن الحاجب وإمام الحرمين أن الشافعي يأخذ بالمصالح المرسلة، ولكن يحكي إمام الحرمين أنه يشترط أن تكون مشابهة أقرها الشارع.

---

(١) شرح التحرير، الجزء الثالث، ص٣٨١.
(٢) أصول الإسنوي المطبوعة على هامش التحرير، الجزء الثاني، ص١١٣.

وجاء في التحرير لابن الهمام وشرحه في الكلام في المصالح المرسلة: عن الشافعي ومالك قوله: وذكر الأبهري أنه لم يثبت عنهما، وذكر السبكي أن الذي صح عن مالك جنس المصالح مطلقًا، وأما الشافعي فإنه لا ينتهي لمقابلة مالك، ولا يستجيز التنائي والإفراط في البعد، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة، وإمام الحرمين يختار نحو ذلك[1].

وقد وجدنا الشاطبي في الاعتصام يحكي عن الشافعي مثل ذلك وينسبه لأبي حنيفة أيضًا، فهو يقول: إن القول بالمصالح المرسلة قد اختلف فيه أهل الأصول على أربعة أقوال، فذهبت طائفة من الأصوليين إلى رده، وأن المعنى لا يعتبر ما لم يستند إلى أصل، وذهب مالك إلى اعتبار ذلك، وبنى الأحكام عليه على الإطلاق، وذهب الشافعي ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذي لم يستند إلى أصل صحيح، ولكن بشرط قربه من معاني الأصول الثابتة، هذا ما حكي الإمام الجويني، ثم يبين أن القول الرابع هو قول الغزالي، وقد سبق نقله فيما نقلنا.

٢٠٣ - هذه الكتب متضافرة في النقل عن الشافعي أنه يأخذ بالمصالح المرسلة، ولكنه يشترط المشابهة بينها وبين مصلحة معتبرة بإجماع أو نص فلا تكون مرسلة، وإنه بالرجوع إلى الرسالة تجدها تتسع لهذا، ففي باب القياس جاء فيها: «القياس من وجهين أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق أولاها به، وأكثرها شبها فيه». ولا شك أن الأخذ بمصلحة لها مشابه من المصالح المعتبرة بالإجماع، أو بأمر مستند إلى الشرع الشريف هو من القسم الثاني، وذلك على أن يكون ما نقلته هذه الكتب متفقًا مع ما جاء بالرسالة، ولكن الشافعي لم يأخذ بهذا النوع من المصلحة على أن المصالح المرسلة تعتبر دليلاً يؤخذ به عند عدم النص، بل على أن هذه المصلحة المعتبرة عند وجه من وجوه القياس، فهي داخلة في بابه غير خارجة من الأصول الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وليست أصلاً قائما بذاته، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

---

(١) التحرير وشرحه، ص١٥٠، الجزء الثالث.

أقوال الصحابة

٢٠٤ - ذكرنا في صدر كلامنا في مصادر الفقه، وأصول الاستنباط عند الشافعي أن الأخذ بأقوال الصحابة هو المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة والإجماع، وأنها مقدمة على القياس، وأنه يأخذ بقول أحدهم إذا لم يكن مخالف، ويختار من أقوالهم عند اختلافهم.

ولذلك نقول أنه هنا يأخذ بقول الصحابي، ويهتدي به سبيل الاستنباط، وقبل أن نفصل ذلك ونبينه نشير هنا إلى أن كتب الأصول تقول: إن الشافعي يأخذ بقول الصحابي في مذهبه القديم، وأن الجديد ليس كذلك[1].

وإن ذلك يخالف ما وجدناه في الرسالة برواية الربيع، وهي الرسالة المصرية وما جاء في الأم برواية الربيع، وهي مذهبه الجديد أيضًا، وعلى ذلك نقرر أن الشافعي يأخذ بقول الصحابي في القديم والجديد، ولقد قرر ذلك ابن القيم في إعلام الموقعين، فقال في بيان وجوب اتباع الصحابة: «وهو منصوص الشافعي في القديم والجديد، أما القديم فأصحابه مقرون به، وأما الجديد فكثير منهم يحكي فيه عنه أنه ليس بحجة، وفي هذه الحكاية عنه نظر ظاهر جدًا، فإنه لا يحفظ له من الجديد حرف واحديفيد أن قول الصحابي ليس بحجة، وغاية ما يتعلق به من نقل ذلك أنه يحكي أقوالاً للصحابة في الجديد ثم يخالفها ولو كانت حجة لم يخالفها». وهذا تعلق ضعيف جدًا، فإن مخالفة المجتهد الدليل المعين لما هو أقوى منه في نظره لا يدل على أنه لا يراه دليلاً من حيث الجملة، بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه، وقد تعلق بعضهم بأنه يراه في الجديد إذا ذكر أقوال الصحابة موافقًا لا يعتمد عليها وحدها، كما يفعل في المنصوص، بل يعضدها بضروب من الأقيسة، فهو تارة يذكرها ويصرح بخلافها، وتارة يوافقها ولا يعتمد عليها، بل يعضدها بدليل آخر، وهذا أيضًا تعلق أضعف من الذي قبله، فإن تظاهر الأدلة وتعاضدها وتناصرها، من عادة أهل العلم قديمًا وحديثًا، ولا يدل ذكرهم دليلاً وثانيًا وثالثًا على أن ما ذكروه قبله ليس الدليل.

---

(١) راجع في ذلك المستصفى للغزالي، وشرح تحرير كمال الدين بن الهمام، وشرح المنهاج للإسنوي، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي.

هذا ما ذكره ابن القيم، ويستفاد منه أن الذين ظنوا أن الشافعي لم يأخذ بقول الصحابي في الجديد بنوا زعمهم على أنه قد يرفض قول الصحابي، وأنه إن أخذ به عاضده بأدلة أخرى تبين وجه الأخذ به، والحق في هذا المقام أن الشافعي قد أصل الأصول ووضع كل أصل في مرتبته لا يعدوها، فهو قد جعل قول الصحابي بعد الكتاب والسنة والإجماع، فإذا وجد قول صحابي يخالف سنة تركه وأخذ بالسنة؛ لأن مرتبته بعدها، فليس بحجة أمامها، ولقد أثر عنه أنه استنكر أن يترك الحديث لفتوى الصحابي بقوله: كيف أترك الحديث لقول من عاصرته لحجته.

ولهذا وجدناه يترك بعض أقوال الصحابة إذ لديه حديث يخالفها، أما تأييده قول الصحابي الذي يختاره بأدلة أخرى فأساسه أن يكون قد أثر عن الصحابة أقوال مختلفة، فيختار واحداً يرجح لديه عما سواه، ويبين وجه الترجيح على غيره، وهذه مرتبة الاجتهاد، وسنبين في بحثنا وجوها من ذلك.

٢٠٥ - الشافعي في جديدة وقديمه يأخذ بقول الصحابي ويقلده ويقدمه على القياس، والنقول في ذلك كثيرة، منها ما جاء في الأم وما نقلناه في صدر كلامنا، وهذا نص ما قاله في ذلك المقام.

«ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عمن سمعهما مقطوع إلا باتباعهما فإن لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ، أو واحد منهم، ثم كان قول أبي بكر، أو عمر أو عثمان، إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا، وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة فنتبع القول الذي معه الدلالة، لأن قول الإمام مشهور بأنه يلزمه الناس، ومن لزم قوله الناس كان أشهر من أن يفتي الرجل أو النفر، وقد يأخذ بفتياه أو يدعها، وأكثر المفتين يفتون للخاصة في بيوتهم ومجالسهم، ولا تعني العامة بما قالوا عنايتهم بما قال الإمام، وقد وجدنا الأئمة يبتدئون، فيسألون عن العلم من الكتاب والسنة فيما أرادوا أن يقولوا فيه، ويقولون فيخبرون بخلاف قولهم فيقبلون من المخبر، ولا يستنكفون عن أن يرجعوا لتقواهم الله وفضلهم في حالاتهم، فإذا لم يوجد عن الأئمة، فأصحاب رسول الله ﷺ في الدين في موضع الأمانة أخذنا بقولهم، وكان اتباعهم أولى بنا من اتباع مَنْ بعدهم».

هذا القول يدل على أخذ الشافعي بأقوال الصحابة، وهو يرتبها مراتب في القوة عند اختلافهم، فإنهم إن اختلفوا اختار أقرب الأقوال من دلالة الكتاب والسنة، فإن لم يكن فيها تفاوت في هذا اختار ما اختاره الأئمة أبو بكر أو عمر أو عثمان، لأن قولهم مشهور يتبعه الكافة، ولا يخص آحادًا ولا نفرًا، والمشهور العام أولى بالاتباع من غيره، ولأن آراء الأئمة محل تمحيص؛ لأنهم يسألون عن حكم الكتاب وحكم السنة، فإن لم يجدوا اجتهدوا واستشاروا ثم أعلنوا فتياهم، فإن سكت الناس عنها كان دليل صدقها، وإذا أخبروهم بسنة رجعوا لتقواهم وفضلهم، فكانت آراؤهم ممحصة مقومة، وإعلانها وتعرضها للنقد والمخالفة، وقبولهم لما يخالفها من سنن، فمضاؤها دليل على أنه لا سنة تخالفها.

وإن لم يجد للأئمة أقوال في هذا اتبع أقوال سائر الصحابة، ولقد نقل البيهقي عنه في توضيح هذا المقام: «إن لم يكن على القول دلالة من كتاب ولا سنة كان قول أبي بكر وعمر وعثمان أحب إلى من قول غيرهم، فإن اختلفوا صرنا إلى القول الذي عليه دلالة، وقلما يخلوا اختلافهم من ذلك، وإن اختلفوا بلا دلالة نظرنا إلى الأكثر، فإن تكافئوا نظرنا أحسن أقاويلهم مخرجًا عندنا». وهذا الكلام يوضح المرتبة التي تكون إذا لم يكن للأئمة رأي، أو كان رأيهم مختلفًا، فإنه يرجح في الاختيار ما لا عليه دلالة، ويندر ألا يكون من بينها ما هو كذلك، وإن اختلفوا من غير بيان الدليل اختار ما عليه الأكثر، فإن تكافئوا أو لم يعلم الأكثر اختار من الأقوال أحسنها تخريجا عنده.

٢٠٦ - هذه هي مراتب اختلاف الصحابة عنده عند اختلافهم، وعند اتفاقهم يأخذ ما اتفقوا عليه، وإذا حفظ لأحدهم قول لم يعرف فيه خلاف أخذ به.

ويظهر أنه عند تطبيق هذه القواعد، تبين له أنه ما من اختلاف بينهم إلا استطاع أن يختار من الأقوال فيه ما يكون أقرب لكتاب الله سبحانه وتعالى، وأنه يندر أن يجد لأحدهم قولا لم يعرف فيه خلافهم أو إجماعهم، ولذا جاء في الرسالة في المناقشة حول أقاويل الصحابة: «قال (أي مناظره): قد سمعت قولك في الإجماع والقياس بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله، أرأيت أقاويل

الصحابة إذا تفرقوا فيها؟، فقلت (أي الشافعي): نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس، قال (أي مناظره): أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافًا، أتجد له حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أجمع الناس عليه، فيكون من الأسباب التي قلت بها خبر؟، قلت: ما وجدنا في هذا كتابًا ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحد مرة، ويتركونه أخرى ويتفرقون في بعض ما أخذوا به منهم. قال: فإلي أي شيء صرت من هذا؟ قلت: إلى اتباع قول واحدهم إذا لم أجد كتابًا ولا سنة ولا إجماعًا ولا شيئًا في معناه - بحكمه، أو وجد معه قياس، وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا»[1].

وإن هذا الكلام يفيد ثلاثة أمور: **(أحدها)** يختار من أقوال الصحابة أقربها إلى الكتاب أو السنة أو يكون أصح في القياس، ولا يفرض التساوي في هذه الأمور حتى يذهب إلى غيرها، كما جاء عنه في الأم، ويظهر أن الاستقراء انتهى به إلى أنه إذا اختلف الصحابة، فترجيح أحد الأقوال ممكن فيتعين السير في الترجيح، وما قاله في الأم كان فروضًا نظرية. **(ثانيهما)** أن الأخذ بقول الصحابة لا يعتمد فيه على نص من كتاب أو سنة، أو على إجماع، ويظهر أنه يعتمد فيه على مجرد الاتباع لهم لأنهم الذين شاهدوا وعاينوا، وأنهم بأمر هذا الشرع أعلم من غيرهم، وأن الاتباع أولي من الابتداع، ولذا أثر عنه أنه قال في الصحابة: رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا، وكأنه في هذا يأخذ بتقليدهم مع الترجيح بين أقوالهم. **(ثالثها)** أنه يتبع الواحد منهم إذا لم يعرف له مخالف إن وقع ذلك، ثم بما أداه إليه الاستقراء، وهو أنه قل أن يوجد قول لواحدهم لا يخالفه فيه غيره، مادام الأمر مجالا للرأي.

٢٠٧ - وإذا كان الشافعي يتبع قول الصحابي عندما لا يكون خلاف، وقل أن يكون ذلك، ويختار الأرجح من أقوالهم عندما يكون خلاف، فهل يفعل ذلك على أنه من السنة؟

يصرح الشافعي بغير ذلك، لأنه لا يعتبر السنة إلا ما جاء منسوبًا إلى رسول الله ﷺ حتى إنه ليحكم بأن الصحابة إن أجمعوا على أمر يكون إجماعهم حجة،

(١) إعلام الموقعين، الجزء الثاني، ص١٤٣، ١٩١.

من غيـر أن يقرر أنهم يبنون ذلك على سـنة عرفوها، مـا دام لم يؤثر عنهم أنهم أسندوا إلى النبي ﷺ قـولاً في ذلك، فـقد جـاء في الرسالة مـا نصه: «قـال لي قائـل: قد فهـمت مذهـبك في أحكام الله: ثم أحكام رسوله، وأن من قـبل عن رسول الله فعن الله قبل، بأن الله افترض طاعـته، وقامت الحجة بما قلت بألا يحل لمسلم علم كتـابًا ولا سنة أن يقول بخـلاف واحد منهمـا، وعلمت أن هذا فرض الله، فما حجتك أن تتبع مـا اجتمع الناس عليه، مما ليس فيه نص حكم لله، ولم يحكوه عن النبي، أتزعم ما يقـول غيرك أن إجمـاعهم لا يكون أبدًا إلا على سنة ثابتة، وإن لم يحكـوها؟ فقلت له: أما مـا اجتمـعوا عليه فـذكروا أنه حكاية عن رسول الله ﷺ، فكما قالوا إن شاء الله، وأما ما لم يحكوه فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله ﷺ واحتمل غيـره، ولا يجوز أن يحكي إلا مسموعًا. ولا يجوز أن يحكي شيئًـا يتوهم، يمكن فيه غير ما قال، فكنا نقـول بما قالوا به اتباعًا لهم، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عـامتهم، وقد تعزب عن بعضـهم، ونعلم أن عامتـهم لا تجتمع على خـلاف لسنة رسول الله ﷺ ولا على خطأ إن شاء الله».

ونرى أنه لا يحكم بأن إجماعهم يعتمد على سنة، ما داموا لم يحكوها وإن كـان إجمـاعهم لا يمكــن أن يكون مناقضًـا لسنة، ولا يكون خطأ؛ ولذا قـال إن اتباعهم واجب، وإذا كان الصحابة مجتـمعين لا يفرض الشافعي أن إجماعهم عن سنة ثابتة، فـأولى أن يكون كذلك قـول واحدهم لا مخـالف له، وأولى ثم أولى أقوالهم عند اختلافهم.

٢٠٨ - ولقد وجدنا الشافعي يأتي باختلافات للصحابة، ثم يختار من بينها في كل مسألة أرجحـها عنده، وهو في ذلك مجتهد في ترجيحـه كامل الاجتهاد، وهو يصدر كـلامه في اختلافـهم بقوله: قلما اختلفـرا فيه، إلا وجدنا فـيه عندنا دلالة من كتاب الله أو سنة رسـوله، أو قياسًا عليهما أو على واحـد منهما، وفي تبيين هذه الدلالة مـحيط اجتـهاده في هذا المقام، ولنسق لـك بعض أمثلة توضح منهاجه، فمما ساقه:

١ - تفسير مـعنى الأقراء في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ.. ﴿٢٢٨﴾﴾ [البقرة]، فقد اختلف الصحابة في مـعناها، فقالت السيدة عائشة

رضي الله عنهـا: «الأقراء الأطهـار». وقال مـثل قولهـا زيد بن ثابت وابن عـمر وغيـرهما، وقال نفـر من أصحاب رسول الله ﷺ: «الأقـراء الحيضـات» فلا تحل المطلقة حتى تغتسل من الحيضة الثالثـة، وإن الشافعي يبين وجه كلا القولين فيذكر وجه الذين يفسرون القرء بالحيضـة بأن الأقراء مواقيت، والمواقيت يأخذها بأقلها، والحيضـة أقل من الطهر، فتكون وحدة المـيقات كالهلال للأشـهر، وأن النبي ﷺ أمر في سبايا أوطاس أن يسـتبرأن بحيضة، وأن العدة اسـتبراء، وبالحديث ثبت أن الاستبراء بالحيض فتستبرأ الحرة بثلاث حيضات كاملة»[1].

والشافعي يختار أن الأقراء ثلاثة أطهار أخذًا بمذهب السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها وابن عمر، ويرجحه باللغة، وبالسنة والقرآن.

أما اللغة، فذلك لأن الحيض معناه أن يرخي الرحم الدم حتى يخرج، وفي الطهر بعـد الحيض يقري الرحم الدم فـلا يظهر، ويكون الطهر القـري والحبس لا الإرسال، فالطهر - إذ يكون وقتا - أولى في اللغة بمعنى القرء، لأن الطهر حبس الدم وجمعه[2].

---

(١) اختلف في معنى القرء، فمنهم من قال إنه الحيضة، والشافعية قالوا إنه الطهر، ومن قال إنه الحيضة منهم قال لا تنتهي العدة حتى تغتسل، ولو مكثت عشرين سنة، ومنهم من قال إنه بانتهاء الحيضة الثالثة ومضي وقت صلاة كاملة عليها تنتهي العدة، وبهذا أخذ الحنفـية، وقالوا إنهم أخذوا برأي أبي بكر وعمر وعثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وأبي موسى الأشعري وغيرهم، وقد رجحوا مذهبهم:

أ - بأنه لو اعتبر القـرء هو الطهر لكانت الأقراء اثنتين وبعض الثالث، لا ثلاثة لأنه يعتبـر الطهر الذي صادفه الطلاق من الأقراء، كمـا يقول الشافعي، أما لو حـملناه على الحيض لكان الاعتداد بثلاث حـيضات، ولا شك أن الاسم الموضوع لعدد لا يصح أن يطلق على ما دونه.

ب - واحتـجوا أيضًا بقـوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ ... ﴿٤﴾﴾ [الطلاق]، جعل الله سـبحانه وتعالى الأشـهر بدلاً من الأقراء عند اليـأس من المحيض، فكانت الأشهر بدلاً من الحيض وذلك لأن البدل لا يثبت إلا حيث يوجد المبدل منه، والذي عدم هنا هو الحيض، فكانت الأشهر بدلا عن حيض، وكانت الأقراء حيضًا لا محالة.

جـ - والسنة تؤيد ذلك الرأي لأنه روى أن النبي ﷺ قال: «**طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان**»، ولكن يظهر أن هذا الحديث لا يصح عند الشافعي رضي الله عنه.

د - ويرجح الحنفية مذهبهم أيضًا بالمـعنى، وذلك لأن هذه العدة ثبتت لبراءة الرحم والعلم ببراءة الرحم يكون بالحيضة لا بالطـهر، ولقد أردف الله سبحانه وتعالى: ثلاثـة قروء بقوله جل وعلا: ﴿... وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ ... ﴿٢٢٨﴾﴾ [البقـرة]، فكان ذلك الإرداف دليلاً علـى أن المراد بالإقراء الحيض.

(٢) يشير الشافعي إلى أن القرء أصل مـعناه الجمع، ويؤيده قول لسان العرب عن أبي إسحق، الذي عندي في حقيقة هذا: القرء معناه الجمع.

وأما السنة والقرآن، فلأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿...إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ... ①﴾ [الطلاق]، وأمر رسول الله ﷺ عمر حين طلق عبد الله بن عمر امرأته حائضًا أن يأمره بإعادتها وحبسها حتى تطهر، ثم يطلقها طاهرًا من غير جماع. وقال رسول الله ﷺ عندئذ: «فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ» وبذلك بيّن رسول الله ﷺ مفسرًا للقرآن بأن العدة هي الطهر دون الحيض.

ويجيب عما استدل به للرأي الآخر بأمر النبي ﷺ أن يستبرأ السبي بحيضة، بأن الاستبراء بالنسبة للسبي هو المطلوب، ولابد من وجود أمر ظاهر في الدلالة عليه، لأن الطهر إذا كان متقدمًا للحيضة ثم حاضت الأمة حيضة كاملة صحيحة برئت من الحبل في الطهر، وقد ترى الدم فلا يكون صحيحًا، إنما يصح الاستبراء بأن ترى الحيضة كاملة، فيكون ذلك دليلاً على أن الطهر السابق عليها لم يكن فيه حبل.

والعدة لا يلاحظ فيها الاستبراء فقط، ولكن يلاحظ فيها مع الاستبراء التعبد ولو كان المراد الاستبراء لاكتفى بحيضة، ولكن أريد مع الاستبراء غيره فلا تُقاس على من طلب في مثلها الاستبراء فقط.

٢ - ومما ساقه الشافعي من الأمثلة اختلافهم في الرد، فقال زيد بن ثابت: يُعطى كل وارث ما سُمِّي له، فإن فضل فضل، ولا عصبة للميت كان ما بقي لجماعة المسلمين، وقال غيره: إنه يرد فضل المواريث على أصحاب الفرائض، فلو أن رجلاً ترك أخته ورثته بالنصف فرضًا، رد عليها النصف الثاني إذا لم يكن ثمة عصبة، ولا ذو فرض سواها.

وقد اختار الشافعي رأي زيد بن ثابت، وقال إنه هو الذي يدل عليه كتاب الله تعالى، لأن الله تعالى يقول: ﴿...إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ ... ١٧٦﴾ [النساء]، فذكر الله الأخت منفردة: فانتهى بها جل ثناؤه إلى النصف، والأخ منفردًا فانتهى به إلى الكل، وذكر الإخوة والأخوات فجعل للأخت نصف ما للأخ فكان حكمه تعالى، أن تكون الأخت

منفردة ومجتمعة مع الأخ أن تأخذ نصف ما يأخذ، فلو أعطيت النصف بالفرض، والباقي بالرد لجعلها كالأخ وإنما لها نصف ما للأخ في الاجتماع والانفراد، وإن قيل: إن النصف فرض والآخر رد، وأن السبب في العطاء قد اختلف. قال الشافعي: ما معنى الرد، أشيء جاء بالاستحسان وليس من أصول الفقه في شيء؟ ثم هل لنا أن نشرع ما لم يشرع الله به!؟ لقد كان إذن يمكن أن نعطي للجيران، أو لبعيد النسب، فلماذا جاز الرد؟ ولم يجز هذا، فإن قيل: إن ذلك ثبت بقوله تعالى: ﴿ ... وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ... ﴿٦﴾ ﴾ [الأحزاب]، قال ردا على ذلك: إن الناس توارثوا بالحلف ثم توارثوا بالإسلام والهجرة، فكان المهاجر يرث المهاجر، ولا يرث من ورثته من لم يكن مهاجرًا، وهو أقرب إليه ممن يرثه، فنزلت الآية وكانت مجملة، بيانها ما جاء في توزيع الفرائض بين أصحابها، ويستدل على أن بيانها في آية الفرائض، وأنه لا يصح أن تأتي بزائد عليها بأن من ذوي الأرحام من يرث، ومنهم من لا يرث، وأن الزوج يكون ميراثًا من أكثر من ذوي الأرحام، وأنه لو كانت الرحم وحدها أساس الميراث لأعطيت البنت مثل الابن لتساويهما في الرحم، وكان ذوو الأرحام يرثون معا، ويكونون أحق من الزوج الذي لا رحم له، ولكن هذه الآية بينت ميراث القرابة إجمالاً: وفصلت الأحكام آيات الفرائض، وبهذا يرجح لدى الشافعي أن لا رد على ذوي الفروض، بل ينتقل إلى بيت المال[1].

---

(١) لقد ذكر الشافعي رأيه في أن لا رد، وتبع في ذلك زيد بن ثابت، ورجح رأيه. وأقوال الصحابة في الرد أربعة:

أ - رد زيد بن ثابت الذي رجحه الشافعي.

ب - ورأي ابن عباس أنه يرد علي كل أصحاب الفرض ما عدا الزوجين والجدة، لظاهر قول رسول الله ﷺ: «أطعموا الجدات السدس لا يزاد عليه»، ولأن الزوجين لا يعلم ميراثهما إلا بالفرض المنصوص عليه.

جـ - ورأي عثمان بن عفان أن يرد على كل أصحاب الفروض، ومنهم الزوجان لأن الغرم بالغنم، وما دمنا قد نقصنا نصيبهما بالعول إذا زادت الفرائض، فيزداد بالرد إن نقصت الفرائض.

د - وقول علي وكثير من الصحابة إنه يرد على أصحاب الفروض ما عدا الزوجين: اختار ذلك الرأي الحنفية، وحجتهم قوله تعالى: ﴿ ... وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ... ﴿٦﴾ ﴾ وهي قد دلت على استحقاقهم للتركة بعمومها، ودلت آيات الفرائض على توزيعها، فإن بقي شيء بعد توزيع الفرائض أخذه أولو الأرحام بالرد بمقتضى عموم آية الأرحام، فكان ذلك إعمالاً للآيتين، ولم يرد على الزوجين لانعدام الرحم، وقد قال سعد للنبي ﷺ عندما أراد الوصية بماله إنه لا يرثني إلا ابنة أفأوصي بجميع مالي: ولو كانت البنت لا ترث إلا النصف لبين له النبي ﷺ، وما تركه في جهالة. ومعاذ الله أن يفعل النبي ﷺ ذلك وأصحاب الفروض شاركوا المسلمين في الإسلام، وترجحوا بالقربة فيقدمون. ولما كانت هذه القربة جعلت لهم فروضا مقدرة فأولويتهم على سائر المسلمين بسبقهما تجعل الباقي يوزع عليهم بنسبة هذه الفرائض (راجع شرح السراجية في باب الرد).

المثال الثالث: وهو ميراث الجد مع الإخوة والأخوات الشقيقات ولأب، فقد اختلف الصحابة في مقدار ميراثه، وحجبة هؤلاء: الأخوة والأخوات، فقال أبو بكر وابن عباس والسيدة عائشة وابن الزبير: إنهم جعلوه أبًا، وأسقطوا أولئك إخوة وأخوات معه؛ لأنه أب عند عدم وجود الأب، وأجمع الفقهاء على أنه يعطي كثيرًا من أحكام الأب في الميراث، إذ هو يرث مع الابن والبنت كما يرث الأب وهو عصبة عند عدم وجوده، وهو يحجب أولاد الأم بالاتفاق، فكان الأب في حجبه أولاد الأعيان وأولاد العلات كما حجبهم الأب؛ لأن الأبوة ثابتة له، ولا يحجبه سوى الأب لأنه يدلي به.

الشافعي يختار الرأي الذي لا تحجب فيه الأخوات الإخوة الأشقاء والأب بالجد، ويعتبر حجبه أولاد الأم بالنص، فيقتصر على مورده، ولأنهم ليسوا مثله في الإدلاء، فهم يدلون بالأم، وهو يدلي بالأب، وقرابة الأب أقوى.

ويستدل الشافعي للرأي الذي اختاره بأن الأخ الشقيق ولأب، وكذلك الأخت يدلون بما يدلي به الأب، فطريق قرابتهما واحدة، ويقول: أليس إنما يقول الجد أنا أبو أبي الميت، ويقول الأخ أنا ابن أبي الميت فكلاهما يدلي بقرابة الأب بقدر موقعه منها، ثم يسير في قياس عقلي دقيق عميق. فيقول: اجعل الأب الميت، وترك ابنه وأباه كيف يكون ميراثهما منه فإنه يكون للابن خمسة أسداس وللأب السدس، وإن ابن الأب الذي جعلناه ميتًا هو الأخ، والأب هو الجد المتوفى ليس الأب، بل أحد أبنائه، فابن الأب الذي يدلي كلاهما به قرابته بالأخ كونه ابنه وقرابته بالجد أنه أبوه، والابن مقدم في الاستحقاق على الأب، إذ يأخذ أكثر منه، وإذا كان كذلك فقرابة الأخ أقوى من قرابة الجد، ولو كان أحدهما محجوبًا بالآخر لكان يحجب الجد بالأخ لأنه أقوى قرابة للأب الذي يدلي به كلاهما، ولولا إجماع الصحابة على أنه يرث مع الإخوة لحجبه، ويقول في ذلك: كل المختلفين مجتمعون على أن الجد مع الأخ مثله، أو أكثر حظًا منه، فلم يكن لي خلافهم، ولا الذهاب إلى القياس، والقياس مخرج من جميع أقوالهم، فذهبت إلى أن إثبات الإخوة مع الجد أولي الأمرين، مع أن ميراث الإخوة ثابت في الكتاب، ولا ميراث للجد في الكتاب، وميراث الإخوة أثبت في السنة من ميراث الجد.

وبذلك ينتهي إلى ترجيح رأي من يرون أن الإخوة والأخوات لأب وأم، أو لأب لا يحجبن بالجد، ولكن يحجب بعضهم بعضا، ولا يفضلن على الجد، وإن كان قياسه يؤديه إلى التفضيل، ولكنه يترك قياسه، لمكان الصحابة واتفاقهم على ذلك، ولذا يقول في هذا المقام في الأم: ولو كان ميراثه قياسًا جعلناه أبدًا مع الواحد وأكثر أقل ميراثًا، قال: فلم لم تقولوا بهذا؟ قلنا: لم يتوسع بخلاف ما روينا من أصحاب رسول الله ﷺ إلا أن نخالف بعضهم إلى قول بعض فنكون غير خارجين من أقوالهم.

لم يبين الشافعي في الرسالة رأي من يتبع من الصحابة الذين ورثوا أولاد الأعيان والعلات مع الجد، أيتبع رأي زيد أم رأي عبد الله بن مسعود أم رأي علي، ولكل منهم رأي؟ وفي الأم يبين أنه يختار رأي زيد، فيقول: إذا ورث الجد مع الإخوة قاسمهم ما كانت المقاسمة خيرا من الثلث، فإذا كان الثلث خيرًا له منها أعطيه، وهذا قول زيد بن ثابت، وعنه قبلنا أكثر الفرائض[1].

---

(١) راجع الأم الجزء الرابع ص١١، ولنشر بكلمة إلى اختلاف الصحابة والفقهاء من بعدهم بشأن الجد مع أولاد الأعيان والعلات (أي الأشقاء والأب).

فنقول: قال أبو بكر وابن عباس وابن الزبير وحذيفة وأبو سعيد الخدري وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري: لا يرثون مع الجد، كما أنهم لا يرثون مع الأب، وهذا قول أبي حنيفة تبعًا لهؤلاء، وذلك لأن الجد أب عند عدم وجود الأب، ويطلق عليه اسم الأب لغة، وأحكام فقهية كثيرة تجعله كالأب في حجب أولاد الأم، وكالأب في زواج القاصرين والقاصرات، وكالأب في أنه يقتل بولد ولده وفي أن حليلة كل من الجانبين تحرم على الآخر وفي عدم قبول الشهادة، وفي أنه لا يجوز دفع الزكاة إليه، وفي أنه يتصرف في المال كالأب من غير حاجة إلى إيصاء، وإذا كان الجد كالأب في هذه الأحكام، ويطلق عليه اسم الأب فهو يرث كالأب عند عدم وجوده ويحجب من يحجب الأب فيحجب أولاد الأعيان والعلات. وقال زيد بن ثابت: الجد لا يحجب أولاد الأعيان ولا العلات بل يقاسمهم للذكر مثل حظ الأنثيين بشرط ألا يقل عن ثلث الكل. أو ثلث الباقي على حسب الأحوال، وخلاصة قوله أنه يقاسمهم على أنه أخ، ويدخل أولاد العلات في القسمة أولاً ثم يستبد أولاد الأعيان بعد إخراج الجد بنصيبه. فإذا كان للميت جد وأخ شقيق وأخ لأب تقسم التركة أثلاثا يكون للجد الثلث ثم الثلثان يأخذهما الأخ الشقيق والأخوات المنفردات كالإخوة: يكن عصبة مع الجد ولا يأخذ أقل من ثلث التركة إذا لم يكن ذو فرض مع الجد والإخوة والأخوات، وإن كان نصيبه الأحظ من ثلاثة ثلث الباقي بعد صاحب الفرض أو السدس أو المقاسمة بالتعصيب ولا يرث الأخوات معه بالفرض إلا في صورة واحدة وهي عندما يكون الورثة زوجا وأمًا وجدًا وأختًا شقيقة أو لأب فيأخذ الزوج النصف وتأخذ الأم الثلث ويأخذ الجد السدس والأخت النصف ثم يقتسمان النصيبين للذكر مثل حظ الأنثيين، وقال ابن مسعود وعلي: الجد عصبة مع الأخوة والأخوات ويقدم أولاد الأعيان على العلات ولا يعصب الأخوات منفردات عن الأخوة ولكن ابن مسعود قال: لا يقل عن الثلث. وعلي قال: لا يقل عن السدس.

٢٠٩ - هذا هو موقف الشافعي من أقوال الصحابة إن وجدهم مجمعين اعتبر إجماعهم حجة، وإن وجد لأحدهم قولا لا يعلم مخالفًا اتبعه، وقل أن يرى ذلك، وإن وجدهم مختلفين اختار من أقوالهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة وأصح في القياس، وذلك ميدان للاجتهاد متسع الآفاق، ولا يخرج من قولهم إلى أقوال غيرهم.

هذا شأن الصحابي في نظر الشافعي، فهل التابعي كذلك؟ لم يذكر ذلك في أصوله، ولم يعرف عنه قول في ذلك، ولكنه قد حصر أصول مذهبه في الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس، ولم يذكر أقوال التابعين في أصول مذهبه، وإنما يذكر ابن القيم أنه وجد آراء فقهية له اتبع فيها قول بعض التابعين، وقد قال في ذلك ابن القيم: وقد صرح الشافعي في موضع بأنه قاله تقليدًا لعطاء، وهذا من كمال علمه وفقهه ﷺ، فإنه لم يجد في المسألة غير قول عطاء، فكان قوله عنده أقوى ما وجد في المسألة، وقال في موضع آخر: وهذا يخرج على معنى قول عطاء.

وعندي أن هذه العبارة لا تدل على أن الشافعي يرى تقليد التابعي؛ لأنه يجوز أن يكون قد نسب رأيه لعطاء لأنه وافق قياسه، أو لأنه تنبه إلى وجه القياس في القضية مسترشدًا في ذلك بسبق عطاء إلى هذا الرأي، وليس لنا إلا أن نتجه إلى ذلك الاتجاه، لأنه لما بين مصادر فقهه في الرسالة لم يذكر من بينها أقوال التابعين، ولم يجعل لهم من الاعتبار مكان أقوال الصحابة، ولأنه حصر طرائق الاستدلال في أكثر من موضع من كتبه، ولم نعثر في موضع منها على إشارة أو عبارة تفيد أنه يرى قول التابعي في مكان الاعتبار لا يخرج عنه.

الشافعي يفسر الشريعة تفسيرا ماديا على الظاهر لا على الباطن

٢١٠ - قد تبيّن لنا مما ذكرناه أن الشافعي رضي الله عنه يستمسك بالنصوص يفهمها على مقتضى ما تدل عليه في اللسان العربي، فإن لم يجد النص اتجه إلى الإجماع، وقد تبين أن الإجماع الذي يرتضيه الشافعي حدوده ضيقة، فإن لم يكن إجماع اتجه إلى أقوال الصحابة، يتخير منها ما يراه أقرب إلى النص من الكتاب والسنة، أو أصح في القياس، وأن هذا هو ما هداه إليه الاستقراء العملي، وإن كانت له فروض نظرية أخرى، فهو يفرض أن الصحابي إن لم يكن له مخالف في قوله اتبع قوله، وإن كان الاستقراء هداه إلى أنه قل أن يكون ذلك، ويفرض أنه إن اختلف الصحابة ولم يجد ما يرجح من كتاب أو سنة اتبع قول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، ولكن الاستقراء يهديه إلى أنه قل أن يكون الاختلاف ولا يجد من الكتاب أو السنة ما يهديه إلي اختيار أحد الأقوال وهكذا. . فإن لم يكن ثمة أقوال للصحابة في الموضوع يختار من بينها - اتجه إلى القياس، ويعتبر القياس حملاً للنص، واستدلالاً به، فالنص عنده كل شيء.

ولذلك نستطيع أن نقول إنه يعتمد في تفسيره للشريعة، واستخراج أحكامها، والاستدلال بأصولها على فروعها على الظاهر الذي تدل عليه النصوص، ولذا رفض الاستحسان؛ لأنه يعتمد على ما ينقدح في نفس الفقيه، أو على روح الشريعة، وذوق الفقيه الذي تربى بالتمرس بالشريعة، والحذق فيها، والفهم لأصولها وفروعها، ومصادرها ومواردها، ورفضه الشافعي لأنه لا يعتمد على النص في عباراته ولا إشاراته، ولا دلالته، ولو استعرضنا بعض التعبيرات القانونية لقلنا إن الشافعي يعتمد في تفسير الشريعة على الناحية المادية، فهو يأخذ بما تؤدي إليه النصوص وما ترمي إليه من غير نظر إلى ما سواها.

ولذا قدم كلامه في إبطال الاستحسان بإثبات أن الشريعة لا تسري في أحكام الدنيا إلا على ظاهر الأعمال والأقوال، وتترك إلى حكم الله وثوابه وعقابه خفايا الضمائر والنيات، ويقول في أثناء بيان هذا، وسرد الآيات الدالة عليه:

إنه جل وعز ظاهر عليهم الحجج فيما جعل إليهم من الحكم في الدنيا، بألا يحكموا إلا بما ظهر من المحكوم عليه، وألا يجاوزوا أحسن ظاهره.

ويقول: بذلك مضت أحكام رسول الله ﷺ فيما بين العباد من الحدود، وجميع الحقوق، وأعلمهم أن جميع أحكامه على ما يظهر، وأن الله يدين بالسرائر.

وبعد أن يسرد الآيات والأحاديث، والأخبار الدالة على أن الشريعة تسلك في معاملة الناس مسلك الظاهر بقول بانيا على ذلك: وكل ما وصفت مع ما أنا ذاكر وساكت عنه اكتفاء بما ذكر منه عما لم أذكر من حكم الله تعالى، ثم حكم رسوله ﷺ - دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكمًا، أو مفتيًا أن يحكم، ولا أن يفتي إلا من وجهة خبر لازم، وذلك الكتاب أو السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز أن يحكم، ولا يفتي بالاستحسان، إذا لم يكن الاستحسان واجبًا، ولا في واحد من هذه المعاني.

ونرى من هذا أنه يبني حكمه بقصر مصادر الأحكام الشرعية على الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة، والقياس على النصوص على حكم عام، وهو أن الشريعة تبنى على الظاهر، وأنه يجب ألا يتجاوز في تفسيرها حكم النص، وما تدل عليه، وما ترمي إليه، وأن من سلك بها غير ذلك المسلك، فقد تجانف عن منطقها، وهو الاعتبار الظاهري في أحكام الدنيا.

٢١١ - إنه يقرر أن الشريعة لا تنفذ إلا حسب الظاهر، ولا يتجه أولياء الأمر في تطبيقها إلى الباطن، ويتجاوزون الظاهر، فليس للحاكم أن يتكشف نيات الناس، وخفايا نفوسهم، ومكنونات قلوبهم، ولكن عليه فقط أن يتعرف ظاهرهم، وما تقوم عليه الشواهد من حالهم غير متجسس عليهم، ولذا يقول في ذلك: الأحكام على الظاهر، والله ولي الغيب، ومن حكم على الناس بالإزكان[١] جعل لنفسه ما حظر الله تعالى ورسوله ﷺ، لأن الله عز وجل، إنما يتولى الثواب، والعقاب على المغيب؛ لأنه لا يعلمه إلا هو جل ثناؤه، وكلف العباد أن يأخذوا من العباد بالظاهر، ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة كان ذلك لرسول الله ﷺ، وما وصفت من هذا يدخل في جميع العلم، فإن قال قائل: ما

---

(١) جاء في القاموس في مادة (زكن) كفرح، وأزكنه علمه، وفهمه وتفرسه وظنه، والإزكان أن تفهم شيئًا بالظن، والاسم: الزَّكانة والزَّكانية..

دل على ما وصفت من أنه لا يحكم بالباطن، قيل: في كتاب الله تبارك وتعالى، ثم سنة رسول الله ﷺ، وأمر الله تبارك وتعالى بشأن المنافقين، فقال لنبيه ﷺ: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ (١) اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ... (٢)﴾ [المنافقون]، وأقرهم رسول الله ﷺ، يتناكحون ويتوارثون ويقسم لهم إذا حضروا القسمة، ويحكم لهم بأحكام المسلمين، وقد أخبر الله تعالى ذكره عن كفرهم، وأخبر رسول الله ﷺ أنهم اتخذوا أيمانهم جنة من القتل بإظهار الأيمان على الإيمان.

وقال رسول الله ﷺ: «أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ آنَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَهُوا عَنْ حُدُود اللَّه، مَنْ أَصَابَ مِنْ هَذه الْقَاذُورَات شَيْئًا فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّه، فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدِي لَنَا صَفْحَتَهُ نُقِمْ عَلَيْه كِتَابَ اللَّه» أخبرهم أنه لا يكشفهم عما لا يبدو من أنفسهم.

ولقد أكثر الشافعي من ذكر ظاهرية الشريعة، وأن أحكامها تناط بما يظهر من تصرفات، ويضرب في ذلك الأمثال من معاملة النبي ﷺ للمنافقين، ومن معاملة الإسلام للأعراب الذين قالوا أسلمنا ولم تؤمن قلوبهم، وبنى على ذلك كما بيّنا، وكما ذكر هو - إبطال الاستحسان، والأخذ بروح الشريعة، لا بنصوصها، أو الاعتماد على نصوصها.

٢١٢ - وبنى عليها أيضًا أن أحكام الشريعة لا تناط بأسباب قد تخفى، ويخطئ فيها الحدس والتخمين أو يصيب.

ويستنبط من حكم الله باللعان بين الرجل وزوجه إذا رماها بالزنى، ولم يأت بأربعة شهداء - أن الأحكام في عمومها واطرادها: تناط بأمر عام ظاهر، لا بأمر خفي باطن، وقد يكشف، وربما لا يكشف، ذلك أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ يرمي امرأته بأنها حملت من الزنى، وعين من يتهمها به، ورآه النبي ﷺ، فقال: «إِنْ جَاءَتْ به أَحْمَرَ قَصِيرًا، كَأَنَّهُ وحَرَةٌ، فلا أُرَاهَا إلاَّ قدْ صَدَقَتْ وكَذَبَ عَلَيْهَا، وإِنْ جَاءَتْ بِه أَسْوَدَ أَعْيَنَ، ذَا أَلْيَتَيْنِ، فلا أُرَاهُ إلاَّ قدْ صَدَقَ عَلَيْهَا»[1].

---

(١) الوحرة القصيرة من الإبل أو المرأة الحمراء القصيرة، والأسحم الأسود والأعين واسع العينين مع عظم سوادهما.

فجاءت به الأمر المكروه، وهو الأخير، أي أنها جاءت به على أوصاف من اتهمت به، لا على أوصاف زوجها، ونزلت آية اللعان وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾﴾ [النور]، ولقد حكم رسول الله ﷺ بعد نزول الآية بحكم الله، وهو اللعان، وروي عنه ﷺ: «أنه قال: إن أمره لبين لولا حكم الله» وقال ﷺ أيضًا في هذا المقام: «اللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُما كَاذِبٌ»، فكان هذا دليلا على أن الشريعة لا تحكم إلا بالظاهر، كما استنبط الشافعي.

وفي الحق أن المسألة إحدى جريمتين لا محالة: إحداهما: جريمة الزنى، إن صدق الزوج، والثانية: جريمة القذف إن لم يتبين صدق الزوج، وأنهما إذا تحالفا قد أضاف مرتكب الجريمة إلى جريمته وهي الحلف الكاذب، فكان باللعان جريمة ثالثة، ومع أن الأمارات لدي النبي ﷺ تبين له الصادق من الكاذب، ومع أنه صرح بأن أحدهما كاذب لا محالة، ومع أنه رأى أن الأمر بين، قضى بما حكم الله تعالى، ولم يسر وراء الأمور الخفية البعيدة عن الحس، لأنها تخطئ وتصيب، خطؤها قد يصيب الأبرياء بمظالم إن أخذ بها، ولذلك الاحتمال شاهد من السنة، فقد جاء رجل من بني فزارة إلى النبي ﷺ، فقال: يا رَسولَ الله، إنَّ امْرَأتي وَلَدَتْ غُلامًا أَسْوَدَ، وإنِّي أَنْكَرْتُهُ، فَقالَ له النبيُّ ﷺ: «هلْ لكَ من إبلٍ؟» قالَ: نَعَمْ، قالَ: «ما أَلْوَانُهَا؟» قالَ: حُمْرٌ، قالَ: «فَهلْ فيهَا من أَوْرَقَ؟» قَالَ: نَعَمْ، قالَ رَسولُ الله ﷺ: «فأنَّى هُوَ؟» قالَ: لَعَلَّهُ يا رَسولَ اللهِ، يكونُ نَزَعَهُ عِرقٌ له، فَقالَ له النبيُّ ﷺ: «وَهذا لَعَلَّهُ يَكونُ نَزَعَهُ عِرقٌ له».

ولقد قال الشافعي في حكم اللعان مستدلاً على ظاهرية الشريعة ما نصه:

في انتظار رسول الله ﷺ الوحي في المتلاعنين جاءه فلاعن، ثم سن الفرقة، وسن نفي الولد، ولم يرد الصداق على الزوج، وقد طلبه - دلالة على أن سنته لا تعدو واحدًا من الوجوه التي ذهب إليها أهل العلم بأنها تبين عن كتاب الله، إما برسالة من الله، أو إلهام منه، وإما بأمر جعله الله إليه لموضعه الذي وضعه من

دينه، وبيان لأمور: منها أن الله سبحانه وتعالى أمره أن يحكم على الظاهر، ولا يقيم حدا بين اثنين إلا به، لأن الظاهر يشبه الاعتراف من المقام عليه الحد أو بينة، ولا يستعمل على أحد في الحد، ولا حق وجب عليه دلالة على كذبه، ولا يعطي أحدا بدلالة على صدقه، حتى تكون الدلالة من الظاهر العام لا من الخاص[1].

فإذا كان هذا هكذا في أحكام رسول الله ﷺ كان من بعده من الولاة أولى ألا يستعمل دلالة، ولا يقضي إلا بظاهر أبدا، فإن قال قائل: ما دل على هذا، قلنا: قال رسول الله ﷺ في المتلاعنين: «اللَّهُ يَعْلَمُ أنَّ أحَدَكُما كَاذِبٌ» فحكم على الصادق والكاذب حكمًا واحدًا أن أخرجهما من ذلك، وقال رسول الله ﷺ: «فَإنْ جَاءَتْ به أَسْحَمَ أَدْعَجَ العَيْنَيْن عَظيمَ الأَلْيَتَيْن، فَلاَ أُرَاهُ إلاَّ قَدْ صَدَقَ عَلَيْهَا، وَإنْ جَاءَتْ بِه أُحَيْمِرَ كَأنَّهُ وَحَرَةٌ فَلاَ أُرَاهُ إلاَّ كَاذبٌ» فجَاءَتْ به عَلَى النَّعْت المَكْرُوه، وقال رسول الله ﷺ: «إن أمره لبين لولا حكم الله»، فأخبره أن صدق الزوج على الملتعنة بدلالة على صدقه أو كذبه بصفتين، فجاءت دلالة على صدقه، فلم يستعمل عليها الدلالة، وأنفذ عليها ظاهر حكم الله تعالى، من إدراء الحدود وإعطائها الصداق مع قول رسول الله ﷺ: «إن أمره لبين لولا حكم الله».

وخلاصة هذا أن الشارع ينوط الأحكام بأمور ظاهرة عامة، لا بأمور خفية قد تخص، ولا تعم.

٢١٣ - وليس المراد من الأخذ بالظاهر، وأن أحكام الشريعة تناط بالظاهر أن يتبع كل ظاهر، ولو كان يقبل التخلف، بل المراد أن تناط أحكام الشريعة بأمور لا تحتاج في تعريفها واستنباطها إلى الحدس والتخمين والظن بأن ترد إلى أمور منضبطة مطردة مستقيمة معروفة، ولو عارضتها دلالات ظاهرة، ولكنها تخص ولا تعم.

---

(١) لعل مراد الشافعي بهذه العبارة، أنه لا يؤخذ بدلالة على الصدق، أو على الكذب إلا إذا كانت هذه الدلالة تطرد في الإثبات بأن يكون الغالب الشائع في جنسها إثبات ما عليه، لا أن تكون تلك الدلالة تدل في بعض الأحوال دون بعضها الآخر فهي قد تكون دالة على الصدق أو الكذب في أحوال خاصة، وإذا كانت كذلك لا تكون لها صفة العموم فلا يقوم بها إثبات؛ لأن الشك حينئذ يعرض إلى دلالتها ولأن البحث فيها بحث في أمر خفي، ولأن الشافعي يريد أن يفيد الحكام والمفتين دائمًا بالظاهر المطرد لا بالخفي ولا بغير المطرد.

ولقد أحصى العـز بن عبد السلام في قـواعده طائفة من المسائل أخذ فـيها الشافعي بالأصول المطردة البينة، وإن عـارضتها دلالات ظاهرة، غير مطردة، ومن ذلك:

(أ) إذا ادعى البـر التقى الصـدوق الموثوق بعـدالته وصـدقـه على الفاجـر المعروف بغصب الأمـوال وإنكارها أنه غصبه درهمًا واحـدًا، وأنكر المدعى عليه، فالقـول قول المدعى عليـه، مع ظهور صـدق المدعي، وبعد صدق المدعـى عليه، وماذلك إلا لأن الإثبات جعل بالبـينة أو اليمين، وهما الأمران الظاهران المطردان، أما ظاهر عدالة المدعي فلم يجعل دلالـة على الإثبات، لأنها وإن كانت ظاهرة في إثبات الصدق غير مطردة، ولو أخذ بها قد تتعرض حقوق للضياع.

(ب) لو ادعى الفاجر على التقي أنه اغتـصب منه مالاً حلفنا التقي وإن كان ظاهر الدعوى الكذب لما بيّنا.

(جـ) إذا أتت المرأة بولد لأقل من أربع سنين[1] من حين طلقـها ولم تقـر بانقضاء عـدتها بالأقراء فإنه يلحقه، مع أن الغـالب الظاهر أن الولد لا يتأخر إلى هذه المدة، وذلك لأن ما دونها محتمل، فـهو دلالة خاصة غير مطردة، وإن كانت ظاهرة، ولذا نيط الحكم بأمر مادي ظاهر، وهو أقـصى مدة الحمل في نظر هؤلاء الفقهاء، ولقـد قال في ذلك العز بن عبد السلام معـترضًا على ذلك الحكم، فإن قيل: إنما لحـقه، لأن الأصل عـدم الزنى، وعدم الوطء بالشـبهة والإكـراه، قلنا: وقوع الزنى أغلب من تأخر الحمل إلى أربع سنين إلا سـاعة واحدة، وكذا الإكراه والوطء بالشبـهة، ولا يلزم على ذلك حد الزنى، فـإن الحدود تسقط بالشبـهات، بخلاف إلحاق النسب فـإن فيه مقاصـد عظيمة، منها جريـان التوارث، ومنها نظر الولد إلى محارم الزوج، ومـنها إيجاب النفقة والكسـوة والسكنى، ومنها الإنكاح والحضانة.

(د) إذا ادعى الصدوق الذي لم يعرف عليـه الكذب قط أنه أدى ما عليه من دين وأنكر الدائن الأداء، وهو مشهور بأنه فـاجر كذاب يأكل أموال الناس بالباطل لم يقبل قول الصادق: حتى يقيم البينة عليه، مع أن ظاهر حاله يومئ بصدق قوله في ادعائه الأداء، ولكن أحكام الشـريعة تناظر أمور الإثـبات الظاهرة المطردة وهي البينات والأيمان، لا بالأمور التي لا تطرد وإن كانت ظاهرة.

---

(١) هذا سير على رأي من يقول: إن أقصى مدة الحمل أربع سنين، والطلب والاستقراء أثبت غير ذلك.

(هـ) إذا تعاشـر الزوجان على الدوام عشرين سـنة، ثمن ادعت عليه أنه لم ينفق عليها شيئًا، ولم يكسهـا، تسمع دعواها، وإن كان الظاهر يكذبها؛ لأنه قرر أن يناط الإثبات بالبينة واليمين كما ذكرنا، وقد صارت النفقة عند الشافعي دينًا في ذمة الزوج من وقت وجوبـها، فكان عليه الأداء، فإن أنكرته فـعليه الإثبات، ولا يكتفي بظاهر الـعشرة. وهكذا تجـد الشريعة عند الشـافعي تناط أحكامهـا بالأمور الظاهرة المطردة العامة وإن عارضتها دلالات خاصة، وإن كانت ظاهرة أحيانًا.

٢١٤ - والقضاء عند الشافعي كما هو عند أكثر فقهاء المسلمين تنفذ أحكامه في الظاهر، ويترك ما بطن، وإن القاضي عليه أن يسير الأحكام على هذا الأساس السابق وهو أن يـأخذ بوسائل الإثبـات الظاهرة المطردة التي أقامـها الشـارع معلنة للحق كاشفة له، وهي البينات والأقارير والأيمان، ويستدل على ذاك بقول الرسول ﷺ: **«إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلاَ يَأْخُذْ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ»**. يستدل من هذا الحديث على أن القضاة إنما كلفوا القضـاء على الظاهر، إذ الحديث يفيد أن الباطن قد يكون مـحرمًا على من قـضي له أن يأخـذ ما قـضي به، وأن القـضاء يـنفذ ظاهرًا والمـبطل يدين باطنًا، والحديث يفيد أن قضاء القاضي لا يحل حرامًا، ولا يحرم حلالاً، ولكن ينفذ في الظاهر، والحل والحرمة حسابهمـا عند الله، ويقول الشافعي: إن في بالحديث فوق ما سـبق، دلالة على أن الحكم على الناس يجيء على نحـو ما يسـمع منهم، مما لفظوا به، وأنه يمكن أن تـكون نياتهـم، أو غيـبـهم غيـر ذلك، لقـوله ﷺ (في الحديث): **«فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلاَ يَأْخُذْ»**، إذ القضاء إنما هو بما لفظوا، لا بما غاب عنه، وقد وكلهم فيما غاب عنه منهم بنية أو قول إلى أنفسهم، وفيـه دلالة على أنه لا يحل لحاكم أن يحكم على أحـد، إلا بما لفظ، وألا يقضي عليه بشيء مما غـيب الله تعالى عنه من أمـره من نية أو سبب أو ظن، أو تهـمة، لقول النبي ﷺ: **«عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ»**. ثم يقول ما نصه: فـمن قضى بتوهم منه على سائله، أو بشـيء يظن أنه خليق به؛ أو بغير مـا سمع من السـائلين بخلاف كتاب الله عز وجل وسنة نبيـه ﷺ؛ لأن الله عز وجل استأثر بعلم الغيب، وادعى

هذا علمه؛ ولأن رسول الله ﷺ قضى بما سمع، وأخبر أن يكون غيبهم غير ظاهرهم، ورسول الله أولى الناس بعلم هذا، بموضعه الذي وضعه الله تعالى، وكرامته التي اختصه الله بها من النبوة ونزول الوحي عليه فوكلهم في غيبهم إلى أنفسهم، وادعى هذا علمه، ومثل هذا قضاؤه لعبد بن زمعة بالولد، وقوله لسودة احتجبي منه عندما رأى شيئًا بيّنًا، فقضي بالظاهر، وهو فراش زمعة، وفي هذا الخبر الذي ساقه عن القضاء لعبد بن زمعة بالنسب من زمعة لوجود الفراش، وأمر سودة بنت زمعة بالاحتجاب، وقد أخذ النبي ﷺ فيه بالقضاء ظاهرًا فحكم بالنسب لصاحب الفراش؛ لأن الأحكام تناط بالأمور الظاهرة المطردة، لا بالأمور الخاصة كما ذكرنا عن الشافعي، ولكن النبي ﷺ في شأن نفسه أخذ بما تشير إليه قرائن الأحوال، فأمر زوجه سودة بنت زمعة أن تحجب عنه، إذ يبين له شيء من القرائن، فأخذ به في خاصة نفسه، وإن كان قد حكم بغيره لأن أحكام الشرع تناط بما ظهر، لا بما بطن.

٢١٥ - والشافعي في تفسير العقود وإعطائها أوصافها الشرعية من الصحة والبطلان، وترتيب الأحكام عليها ينظر نظرة ظاهرية مادية، لا نظرة نفسية، فهو لا يحكم على العقود من حيث آثارها وأوصافها أو بحيث نية العاقدين، وأغراضهما التي لا تذكر وقت العقد، وإن كانت بينة من أحوالها وما لابس العقد من أمور سبقته ولحقته، ولكن يحكم على العقد بحسب ما تدل عليه ألفاظه وما يستفاد منها في اللغة وعرف العاقدين في الخطاب، وإذا كان العقد في ألفاظه وعباراته غير مشتمل على شيء يوجب التحريم، ولكن قرائن الأحوال تدل على أنه اتخذ سبيلاً لأمر محرم حكم على العقد بالصحة ولم يلتفت إلى ما اتخذ ذريعة له، ولذا يقول الشافعي: يبطل حكم الإزكان[1] من الذرائع في البيوع وغيرها ويحكم بصحة العقد، وإن أراد رجل أن ينكح امرأة ونوى ألا يحبسها إلا يومًا أو عشرًا، إنما أراد أن يقضي منها وطرًا، وكذلك نوت هي منه، غير أنها عند النكاح مطلقًا على غير شرط.

ويقول في هذا المقام في كتاب إبطال الاستحسان: إنه لا يفسد عقدًا أبدًا إلا بالعقد نفسه، لا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره، ولا بتوهم، ولا بأغلب، وكذلك كل شيء لا تفسده إلا بعقده، ولا تفسد البيوع بأن يقول هذه ذريعة وهذه نية

(١) الإزكان سبق شرحه واشتقاقه، ومعناه هنا الفطنة والفراسة لتعرف كون العقد ذريعة إلى محرم.

سوء، ولو جاز أن نبطل من البيوع بأن يقال متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل كان أو يكون اليقين من البيوع بعقد ما لا يحل أولى أن ترد به من الظن، ألا ترى أن رجلا لو اشترى سيفًا ونوى بشرائه أن يقتل به كان الشراء حلالاً، وكانت انية بالقتل غير جائزة، ولم يبطل بها البيع، وكذا لو باع البائع سيفًا لرجل يراه أنه يقتل به رجلاً كان هكذا.. ويقول: فإن دل الكتاب ثم السنة ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها، لا يفسدها نية العاقدين كانت العقود إذا عقدت في الظاهر صحيحة لا أولى ألا تفسد بتوهم غير عاقدها على عاقدها، وسيما إذا كان توهمًا ضعيفًا، والله سبحانه وتعالى أعلم.

٢١٦ - والحق أن أكثر الفقهاء في الشريعة الإسلامية يأخذون بظاهرية العقود عند تفسيرها، والإلزام بأحكامها، بيد أن الشافعي أكثرهم تشدداً في الاستمساك بالظاهر من غير نظر إلى النيات والأغراض، فهو يشدد في ضرورة الأخذ بمقتضى ظاهر الألفاظ في العقود: وما تدل عليه، لأن أحكام الدنيا كلها نيطت بالظاهر الإسلامي، إذ النيات أمور علمها عند الله، ولا يجعلها إلا يوم يكون الأمر كله لله، فالبحث عن النيات والمقاصد الخفية لا يتفق مع المبدأ العام الذي يقول إن كل الأحكام الدنيوية تبني على الظاهر، والنبي ﷺ كما ساق إليك الشافعي كان في أقضيته يقضي بالظاهر، وهو الذي أوحى إليه، وإذا كانت أحكام الشرع تسير على ذلك النحو، فالعقود كلها لا يؤخذ فيها إلا بما تنطق به عباراتها، من غير نظر إلى النيات خيرة أو غير خيرة، فإذا كان العقد صحيحًا بما تدل عليه ألفاظه وما اشترط فيه فهو عقد صحيح من كل الوجوه من غير نظر إلى كونه ذريعة إلى محرم أو حلال، فالبيع إذا كان بمقتضى عباراته ليس فيه ما يدل على فساد، كان صحيحًا، ولو كان ذريعة إلى ربا ما دام العقد لم يقترن بشرط ربا، ولا بشيء يفسده، والنية يحاسب عليها الديان الذي لا تخفي عليه خافية في الأرض ولا في السماء.

ولذا حكم الشافعي بأن المشتري إذا كان الثمن مؤجلاً وقبض العين، كان له أن يبيعها إلى البائع بأقل من الثمن ويقبضه، ولو كانت نية الربا ثابتة في ذلك العقد؛ لأن النتيجة أن يكون المشتري قد استدان من البائع دينًا ويؤديه بأكثر منه،

وأمارات الربا فيه واضحة. ولكن ما دام لم يقترن بالعقد عند إنشائه عبارة تدل على قصد الربا، فالبيع صحيح وقد نص على صحته في الأم، فقد جاء فيه: وإذا اشترى الرجل طعامًا إلى أجل، فقبضه فلا بأس أن يبيعه ممن اشتراه منه ومن غيره بنقد وإلى أجل، وسواء في هذا المعين، وغير المعين[1]، فهو لم يفرق في صحة البيع بين كونه معينًا على الربا أو غير معين، أي سواء أكان ذريعة إلى محرم أم لم يكن ذريعة إلى محرم[2].

وهكذا نجد الشافعي يسلك في تفسير الشريعة الإسلامية في أصولها وفي فروعها، وفي أقضيتها مسلك الظاهر. لا يعدوه؛ لأن غير الظاهر الأخذ به أخذ بالتظنن أو التوهم، فيكون الخطأ كثيرًا والصواب قليلا، والأحكام تناط بأمور مطردة، لا بأمور غير مطردة.

---

(١) الأم، الجزء الثالث، ص٣٣.

(٢) قد بيّن ابن القيم موضوع المقصود في العقود في فصل، وأثبت أن العقد إن قصد به الحرام فهو حرام، وقد قال في ذلك: «المتكلم بصيغ العقود إن كان قاصدًا للتكلم بها.. متصورًا لمعانيها، عالمًا بمدلولها، فإما أن يكون قاصدًا لها أو لا. فإن كان قاصدًا لها ترتبت أحكامها في حقه ولزمته، وإن لم يكن قاصدًا لها، فإما أن يقصد خلافها أو لا يقصد معناها ولا غير معناها، فإن لم يقصد غير التكلم بها فهو الهازل. وإن قصد غير معناها، فإما أن يقصد ما يجوز له قصده أو لا، فإن قصد ما يجوز له قصده، ولم يكن حكم العقد الذي تدل عليه الصيغة لم يلزم أحكام هذه الصيغ بينه وبين الله تعالى في كل حال، وأما في القضاء، فإن اقترن بكلامه عبارة تدل على ذلك لم يلزمه أيضًا لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقه وإن لم يقترن بكلامه كالتكلم بنكحت وتزوجت لا يقصد عشرة زوجية غير مؤقتة، بل يقصد تحللها لمطلقها الثلاث، وبعت واشتريت بقصد الربا وما أشبه ذلك. فهذا لا يحصل له مقصوده الذي قصده، وجعل ظاهر اللفظ ولا فعل وسيلة إليه، فإن في تحصيل مقصوده تنفيذًا للمحرم، وإسقاطًا للواجب، وإعانة على معصية الله، ومناقضة شرعه وإعانته على ذلك على إعانة على الإثم والعدوان، ولا فرق بين إعانته على ذلك بالطرق التي وصفت مفضية إلى غيره واتخذها هو ذريعة كمن يعقد عقد شراء ليكون ذريعة للربا، فالمقصود إذا كان واحدًا لم يكن اختلاف الطرق الموصلة إليه موجبًا لاختلاف حكمه، فيحرم من طريق ويحل بعينه من طرق أخرى، فإن الطرق وسائل وهي مقصودة لغيرها، فأي فرق بين التوسل إلى الحرام بطريق الاحتيال والمكر والخداع، والتوسل إليه بطريق المجاهرة التي يوافق فيها السر الإعلان. والظاهر الباطن والقصد اللفظ، بل سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم وخطره أقل من سالك تلك، كما أن سالك طريق الخداع والمكر أمقت، وفي قلوبهم أوضع» ا هـ بتصرف من إعلام الموقعين جـ٢ ص١٠٦، ١٠٧، ١٠٨.

عمل الشافعي في الأصول وعمل من بعده

٢١٧ - الأمر الذي لا شك فيه أن علم الفقه سابق على علم أصول الفقه، فالفقه نشأ بالاستنباط والفتيا والاجتهاد.

وقد كان الاجتهاد والرسول ﷺ حي، كان الصحابة يجتهدون إذا غابوا عنه وعرض لهم أمر لم يعرفوا له حكمًا فيه، ثم توالى الاجتهاد من بعده ﷺ، وكان الاجتهاد في ذروته في عهد الراشدين، فأورثوا الناس مع أحاديث رسول الله ﷺ ثروة من الأقضية والفتاوى والأحكام العملية في سير الدولة ونظامها ومعاملتها للغير، ثم جاء التابعون، فكان منهم من يتفنن في الفتيا، حتى لقد كان يفتي فيما يقع، وما يحتمل الوقوع، وقد يذهب به الفرض والتصور إلى ما هو بعيد الوقوع، فلما جاء عصر المجتهدين أصحاب المذاهب، كان في البلاد الإسلامية ثروة من الفتاوى والأقضية والأحكام متنوعة مختلفة النواحي متباينة الأشكال والألوان، فلمالك مجموعة فقهية، ولمحدثي مكة مجموعة من الأحاديث والآثار المرتبطة بالفقه، ولأهل العراق فقههم الذي جمع كثيرًا من الإمام محمد، فكانت هذه المجموعات الفقهية المتنوعة، ثروة مثرية من العلم والاستنباط.

وجاء الشافعي فوجد تلك الثروة، ووجد الجدل بين أصحاب النواحي المختلفة، فخاض غماره بعقل الأريب، وكانت تلك المناقشة هادية له بلا ريب إلى التفكير في وضع موازين ومقاييس تضبط المجادلين، وبهما يتميز الخطأ من الصواب، وتكون أساس البحث والاستنباط والاجتهاد، فكان من ذلك اتجاهه إلى وضع أصول الفقه، لتكون أساس الاستنباط وضوابط وموازين لنقد الآراء، ومعرفة صحيحها من سقيمها كما ذكرنا.

ولا غرابة في أن يكون الفقه متقدمًا على علم أصول الفقه؛ لأنه إذا كان علم أصول الفقه موازين لمعرفة الصحيح من الآراء من غير الصحيح، فالفقه هو المادة التي توزن، والمادة سابقة على الميزان، وكذلك كان الشأن في كل العلوم الضابطة، فالنحو تأخر عن النطق بالفصحي، والشعراء يقرضون شعرًا موزونًا مقفى قبل أن يضع الخليل بن أحمد ضوابط العروض، والناس كانوا يتجادلون ويتحاورون، ويفكرون قبل أن يضع أرسطو علم المنطق.

وإذا كان أرسطو قد استطاع بمعونة مجموعات المحاورات التي جرت بين من سبقه من الفلاسفة، كسقراط، وأفلاطون والسوفسطائية وغيرهم أن يضع علم المنطق ليكون آلة بمراعاتها يستطيع الذهن أن يعتصم عن الخطأ في التفكير، فكذلك الشافعي استطاع بمعونة المجموعات الفقهية المختلفة الألوان والنواحي والاتجاه أن يستنبط ضوابط يستطيع الفقيه إن استمسك بها أن يقرب من الصواب ولا يباعده.

٢١٨ - جاء الشافعي وبين يديه تلك الثروة الفقهية التي اتصل بها، وأخذ من كل نوع منها شطرًا، وتمرس بطريقتها، ومعه كل الأدوات الصالحة لأن يأتي بجديد فيها، وأن يستخلص من بين أشتاتها المتفرقة، وأجزائها المتناثرة قانونًا جامعًا يعرف به الصحيح من السقيم من الآراء، فقد أوتي علمًا محيطًا دقيقًا باللسان العربي، حتى عد في صفوف كبار علماء اللغة، وأوتي علم الحديث، فتخرج على أعظم رجاله، وأحاط علمًا بكل أنواع الفقه في عصره، وكان عليمًا باختلاف العلماء من لدن عهد الصحابة إلى الذين عاصروه، وكان حريصًا كل الحرص على أن يعرف اختلافات الصحابة ومساراتها، ووجهاتها المختلفة، وكان حرصه أعظم في معرفة صحاح الأحاديث واختلافها والتوفيق بينها، ثم كان متمرسًا بالجدل والمناظرة كما ذكرنا، وقد علمت مما سقنا أن العلماء كانوا يلقون بأدلتهم تفصيلاً في مناظراتهم، وقد يشيرون إليها في كتاباتهم، ثم كان طوافًا في الأقاليم قد أوتي علمًا بأعراف الناس، وما عندهم من آثار الصحابة الذين نزلوا بلادهم وفقههم، وكان حريصًا على أن يقرأ الفقه المدون في عصره، ومعرفة وجهاته واتجاهاته، كل ذلك مع عقل علمي مستقيم.

بهذا كله توافرت له الأداة؛ لأن يستخرج من المادة التي علمها وتلقاها الضوابط والموازين التي توزن بها آراء السابقين، وتكون أساسًا لاستنباط اللاحقين يراعونها في استنباطهم، فيقاربون ولا يباعدون.

فبعلم اللسان استطاع أن يستنبط القواعد لفهم أحكام القرآن مستعينًا في ذلك بما أثر من دراسة الصحابة للقرآن الكريم وفهمه، وخصوصًا عبد الله بن عباس الذي كان الأستاذ الأول لمدرسة مكة، والذي كان أعلم الصحابة بالقرآن الكريم: ناسخه ومنسوخه، والذي وصف بأنه ترجمان القرآن الكريم، وقد علمت أن الشافعي عاش أكثر حياته العلمية مستظلاً بظل هذه المدرسة مستلهمًا من تفكيرها.

وبإحاطته بعلم الحديث، ومعرفة مختلفه ومتفقه التي حصل عليها بتلقيه على عدد كثير من رجال الحديث الذين اختلفت آراؤهم ومذاهبهم، حتى في علم العقائد، وبتطوافه في الأقاليم وإطلاعه على كل آثار الصحابة فيها ومروياتهم، كل هذا مكّنه من أن يعرف مقام السنة من الكتاب، وأحوال الأحاديث عند معارضتها للكتاب، وعند معارضتها لنفسها، وأودع ذلك كله أصوله.

وإن كتبه التي خلفها، سواء في ذلك مسنده، ورسالته، وكتاب الأم لتدل دلالة واضحة بينة غير مطوية، على عنايته بدراسة اختلاف الصحابة دراسة ناقد فاحص، وكأنه كان يرى فيها المادة الفقهية التي لا يضل الفقيه الذي لم يخرج عنها، والتي يستطيع محاكاتها عندما يستقل هو بالاستنباط، ولا شك أن هذه الدراسة أفادته بالناسخ والمنسوخ، وأفادته علمًا بطائفة كبيرة من الرأي الذي كان يأخذ به الصحابة، وأفادته فهمًا لمرامي الشريعة في عمومها، ومجموع أحكامها، ولعله لأجل هذا كان يشترط في المجتهد أن يكون على علم باختلاف الصحابة، فلدراسة خلافهم دراسة نقدية متعرفة فاحصة متقصية هدته إلى كثير من أصوله، ويظهر أن تلاميذه كانوا يلمحون فيه تلك الدراسة العميقة للآراء المختلفة وآراء الصحابة، حتى لقد عده أحمد بن حنبل فيلسوفًا في اختلاف الناس.

اطلع على فقه أهل الرأي، وأنهم هم الذين عنوا بالقياس، وإن لم يضعوا ضوابطه، حتى لقد كان من بينهم أقيس الفقهاء، وأبعدهم غورًا، وأسرعهم فهمًا لوجوهه، وكان تمرسهم به سببًا في أن يحكموا ما به من غير تكلف كأنما هو في فطرهم وملكاتهم الفكرية.

اطلع على فقه هؤلاء، وعارضه بفقه أهل الحديث، فاستطاع أن يخرج بموازين للقياس ضابطة، وإن لم تكن موافقة كل الموافقة لكل ما عند أهل الرأي.

هذا كله إلى موارد اشتغل بإدراكها بعقله الألمعي، وتفكيره المستقيم.

٢١٩ - وهكذا نرى الشافعي انتفع بالثروة الفقهية التي وجدها واستخرج منها بعقله العلمي يستبطن الأمور فيدرك كلياتها، ولا يكتفى بالوقوف عند الجزئيات، فوضع علم أصول الفقه.

وإنك تري أمرين ملاحظين بوضعه: (أحدهما) أنه ميزان لمعرفة صحيح الآراء، وغير الصحيح، وقد وزن الشافعي آراء مالك، ووزن به آراء العراقيين، ووزن به سير الأوزاعي، وغير هؤلاء، فهو كان حاكمًا على الآراء الفقهية لا خاضعا لها.

(ثانيهما) أنه قانون كلي تجب مراعاته عند استنباط الأحكام الجديدة، ولقد قيد نفسه به كل التقييد، فكانت هي أصول مذهبه، لا باعتبار أنها دفاع عن مذهبه، ولا باعتبار أنها دفاع عن مذهبه وبيان لوجهته، بل لأنه وضع الأصول، ثم سار على منهاجها؛ لأن هذه الأصول سابقة لمذهبه، فهي لم تكن خادمة للمذهب، ولكنها قيود قيد الشافعي نفسه بها عند استنباطه، وقد تبين فيما سبق من القول في فقه الشافعي أنه لم يكن حريصا على الاستمساك بآرائه، بحيث يضع أصولا للدفاع عنها، بل يسير وراء الدليل، ويترك رأيه إن رأي الدليل يلوح بنقضه، حتى أخذت عليه كثرة الرجوع في آرائه، وقد بيّنا أن في ذلك كماله، وليس فيه نقص له، إلا عند ذوي العقول التي أعماها التعصب، أو منيت بالقصور.

وخلاصة القول أن أصول الشافعي لم تكن لخدمة مذهبه من حيث الجدل عنه، وإن كانت ضابطة له، فلم يكن الباعث عليها نزعة مذهبية، وإنما بعث عليها ضبط أساليب الاجتهاد، ووضع حدود ورسوم للمجتهدين لكيلا يكون الفقيه كحاطب ليل، لا يدري أيقع على حطب يحتطبه، أم يقع على أفعى تقتله.

٢٢٠ - وأصول الشافعي تتجه اتجاهًا نظريًا وعمليًا، فهو لا يهيم في صور وفروض، ولكن يضبط أمورًا واقعة، وموجودة. فهو في الناسخ والمنسوخ مقرر قواعد النسخ من المسائل التي يثبت عنده النسخ فيها بما ورد عن رسول الله ﷺ من أحاديث، أو ما أثر عن صحابته من أخبار أقضيته وفتاويه ﷺ، وكلامه في العام والخاص يستقيه مما بين يديه من نصوص قرآنية، وأحاديث نبوية، وهكذا تراه يسير في كل قواعده التي استنبطها، وراء الفروض الذهنية، ولكن يتبع ما بين يديه من ينابيع الشريعة، فيتغلغل في أعماقها، ويسبر غورها، ويخرج للعلم ما يراه ضابطا لكلياتها، حتى القياس يتقيد في أساليبه بما توحي به النصوص، وما توجه إليه العبارات ثم لا يكتفي بالقاعدة يلقيها إليك، بل يريك مصادر أخذها، وكيف عرفها، وما يؤيدها من فتاوى الصحابة، والمأثور عن النبي ﷺ حتى إذا استقرت

القاعدة بأدلتها أخذ يبين طائفة من الفروع بنيت واستقامت على أساسها، وبذلك تري أصولاً حية، وقواعد مطبقة، لا قواعد مطلقة مجردة، ولا صوراً ذهنية بعيدة عن الوقوع، فلا ترى في قواعده مثل بحث اشتراط القدرة للتكليف وكون التكليف بغير المقدور جائزًا أو غير جائز، ولا إمكان النسخ قبل العمل بالمنسوخ، وعدم إمكانه، ونحو ذلك من الصور الذهنية المجردة التي لا تستمد من الواقع، أو الموجود، وكان هو يعمد دائمًا إلى أمور عملية، ولا يطلق لعقله العنان، فيسير وراء الأخيلة الفرضية، واعتبر ذلك في أمرين قد أشرنا إليهما في موضعهما.

أحدهما: أنه وجد الدليل يؤدي إلى الأخذ بالإجماع واعتباره حجة شرعية يجب الأخذ بها في الأمور التي يجد فيها نصًا من الكتاب أو السنة، ولكنه يجد أن الإجماع بمعناه الدقيق أمر يتعذر، أو على الأقل يتعسر، فينكر على من يحتج به، ويبين أن ادعاء الإجماع لا يستند إلى دليل، ولا يسلم بالإجماع إلا في أصول الفرائض كما نوهنا، ثم إذا وجد إجماعًا من الصحابة لا يفرض أنه مبني على ما استمعوا من الرسول ﷺ؛ لأن الرواية عن الرسول ﷺ، لا تؤخذ بالفرض والتصور، بل تؤخذ بالنقل والحكاية.

ثانيهما: أنه يقول في مراتب أقوال الصحابة إنه يختار منها أقربها إلى الكتاب والسنة، فإن تساووا في ذلك أحب أن تقلد الأئمة أبا بكر أو عمر أو عثمان.

وهكذا، ولكنه عند التطبيق لا يجدهم مختلفين، إلا وهو يستطيع أن يجد من بين أقوالهم ما هو أقرب إلى الكتاب والسنة، فيرجح قول الصحابي ولو غير إمام على قول الإمام، فيرجح في الفرائض قول زيد في الجد مع الإخوة على قول أبي بكر خليفة رسول الله ﷺ.

ولعل اتجاهه العملي في استخراج القواعد الضابطة، وتطبيقها هو الذي جعله يكتفي في بيان القياس ببيان حقيقته في الأمثلة التي ساقها، وبيان أقسامه وترك استخراج العلة إلى المجتهد، فلم يبين ضوابط العلة، ومسالكها، وطرق استخراجها وقوة درجاتها. وبيان عمومها وخصوصها، ولم يتعرض لبيان شيء

من ذلك؛ لأن ذلك كله من اجتهاد المجتهد، ولأن الشافعي كان يضع ضوابط للاجتهاد الذي كان في عصره، ومسالك العلة، ودراستها على ذلك النحو منهج فلسفي لم يكن شائعًا بين فقهاء عصره، ولم يكن مما يتجه إليه الفقهاء، بل كانوا في الأوصاف يتركون أمر تقديرها في قربها أو بعدها، وأنه حتى بعد أن خاض علماء الأصول من بعد الشافعي في أمر العلة وطرق استخراجها وضوابطها، نجد الفقهاء يختلفون أيما اختلاف عند تطبيقها، فلم يأت الضبط لها بكبير جداء.

ومهما يكن صنيع الشافعي في القياس قليلاً، فحسبه أنه ميزه، وضبطه، وحد أقسامه، وذلك أمر لا موضع فيه لخلاف، وهو مكان تقدير العلماء، إذ للشافعي فيه مكان السابق، ولغيره مرتبة اللاحق[1].

---

(١) جاء في دائرة المعارف الإسلامية التي ترجمها بعض الجامعيين ما نصه: «لم يكن الشافعي واضع طريق القياس، غير أنه كان له كبير الأثر في تنشئته والتوسع في تطبيقه، وطريقة القياس هي بالضرورة طريقة الرأي اصطنعها تحت اسم القياس؛ لأن الناس كانوا أقل نفوراً من هذا الاسم، على أنه من الواضح أنه قد حد من استعمال هذه الطريقة، ويظهر أن أهل العراق استعملوا القياس للتخلص من الأحاديث الضعيفة وأحاديث الآحاد، وحاول الشافعي أيضًا وضع قواعد معينة لاستعمال القياس ولكنه كان قليل التوفيق في ذلك ولم يتغلب القياس حتى في العصور المتأخرة، وبالرغم من التحديدات في طريقته بقي على الغموض الذي يجعله مجردًا من القوة القاطعة في الإقناع ويظهر أن القياس عند الشافعي مرادف للاجتهاد في معناه القديم».

وفي هذه الأسطر القليلة نجد كاتب هذه المادة قد جانبه التوفيق وبعد عن التمحيص في عدة مسائل:

أولاً: ذكر أن الشافعي كان له كبير الأثر في تنشئة القياس والتوسع في تطبيقه، والواقع أن لأهل الرأي في ذلك أكبر أثر، والشافعي كان له الفضل في ضبطه، لا في تنشئته والتوسع فيه.

ثانيًا: أنه ذكر أن طريقة القياس هي طريقة الرأي، وقال: إن ذلك بالضرورة. وهذا ليس بكلام ممحص؛ لأن الرأي أوسع من القياس إذ يشمل الأخذ بالاستحسان والمصالح المرسلة، فليست طريقة القياس هي بالضرورة طريقة الرأي، بل هي بعضها، والشافعي هو الذي حد الرأي في دائرة القياس لا يعدوها.

ثالثًا: أنه قال إن أهل العراق استعملوا القياس للتخلص من الأحاديث الضعيفة وأحاديث الآحاد، وذلك كلام غير صادق: لأن أهل العراق لا يقدمون القياس على أحاديث الآحاد، فلا يردونها به، وما كان القياس في أصل فكرته للتخلص من الأحاديث الضعيفة، وردها له موضع آخر وهو ضبط الرواية ووضع موازين لنقد الرواة والأحاديث، وليس ذلك من القياس في شيء.

رابعًا: أنه ادعى أن الشافعي حاول وضع قواعد معينة لاستعمال القياس ولكنه كان قليل التوفيق، وهذا ادعاء ليس في كتب الشافعي ما يؤيده، إن الشافعي ضبط القياس وعرف أقسامه، فهو ميزه وحده ولم يحاول أن يرسم طرائق لاستخراج العلل ومسالكها بل ترك ذلك للمجتهد لاختلاف التقدير فيها، لأنه مع تعيين طرائق العلة ومسالكها لا زال القياس غير مانع من الاختلاف، وليس فيه حمل المختلفين على الإقناع.

والشافعي حقًا يذكر أن القياس والاجتهاد أمر واحد، ولكن ذلك لأنه يقسم العلم قسمين أحدهما علم اتباع والثاني علم استنباط واجتهاد، والأخير بالقياس وحده.

٢٢١ - بذلك العلم الذي اضطلع بـه الشافـعي وحده (وهو وضع أصـول للاستنبـاط، لتكون هداية للمجـتهد وضـابطا لآراء وموازين لهـا، ليعرف مـقدار اتصالها بالشـرع الإسلامي، أو بعدها عنه) - قد جعل الشافـعي الفقه عامًّا مبنيًا على أصول ثابتة، لا طائفة من الفتاوى والقضية، والحلول لمسائل يفرض وقوعها، وقد فـتح الشافعي بذلك عين الـفقه، وسن الطريق لمن جـاء بعده من المجتـهدين ليسلكوا مثل ما سلك وليتموا ما بدأ.

ولقد كان تلقـي العلماء لما وصل إليه الشافـعي مختلفًا باختـلاف اتجاهاتهم الفقهية، فـمنهم من أخذ بكل ما جاء به مختلفًا في بعض تـفصيلات الأصول لا في مجمـوعها، ومنهم من خالفه فـي هذه الأصول، ومنهم من اتبعه فيـه شارحًا لها، مخرجًا على منهاجها، وهؤلاء ممن اتبع مذهبه.

ولنذكر كلمة في كل صنف من هؤلاء الأصناف: فمن الصنف الأول الذين توافقت طرائقهم مع ما جاء في الرسالة في الجملة لا في التفصيل - الحنفية، فقد اتفقت طريقتـهم في الاستنباط في الجملة مع تلك الأصول، والخلاف لـيس كبيرًا في التفـصيلات كالخـلاف في أن العام يخصصـه حديث الآحاد أو لا يخصـصه، ونحو ذلك، ومنهم المالكية اتحـدت طريقتهم مع أكثر ما جاء فـي رسالة الشافعي، والخلاف بينهم وبينه أكثر مما بينه وبين الحنفية، وقـد تجاوز الخلاف التفصيلات إلى بعض الأصول العامة، فعمل أهل المدينة حجة عندهم، وقد شدد الشافعي في رده في مواضع كثيرة من كتاب الأم.

ومنهم الحنابلة قد أخذوا بأصول الشافعي، ولكنهم لم يتصوروا إجماعًا غير إجماع الصحـابة، وفي التحقيق أنهم وإن خالفـوا الشافعي في ظاهر الأصل، لم يبتعدوا في هذا عن روح الرأي عند الشافـعي، فقد ذكرنا عند الكلام في الإجماع أن الشافعي، وإن أطلق حجيته، فلم يفـرضها في عصر ولا في أمر - كان عندما يجادل ويحتج عليه مناظره بالإجماع يبين له صـعوبة تحقيقه، بل تعذره، ولا يكاد يعترف بالإجمـاع إلا في أصول الفرائض، وقد بيّنا ذلك في موضـعه، فالفرق في الإجمـاع بين الشافـعي وأحمـد ليس كبـيرًا، وإن كـان في ظاهر القول لا يـبدو صغيرًا.

ومن هذا نرى أن الأئمة الأربعة تتلاقى في أصولهم، وتتقارب ينابيع استنباطهم ولا تتباعد، وإن جاءت الفروع مختلفة اختلافًا كبيرًا في بعض الأحيان، وذلك من الاختلاف في التطبيق، وفي التفصيلات، لا من الاختلاف في المبادئ الأولى الإجمالية.

٢٢٢ - وبجوار هؤلاء الذين يقاربونه، ولا يبعدون عنه، كان هناك فقهاء قد خالفوا هذه الأصول في بعض أركانها، لا في تفصيلها، فقوم رفضوا القياس، ولم يعتبروا إلا النص، ولقد ذكرهم الماوردي في الأحكام السلطانية على أنهم صنفان، فقال: هؤلاء الذين يرفضون القياس صنفان، صنف يرفضه ويتبع ظاهر النص، ويحكمون على أقوال السلف ما دامت لا تخالف النص، ويرفضون الاجتهاد ويبتعدون عن الرأي، وهؤلاء لا يوثق بهم في القضاء، لأنهم لا يعلمون الفقه على وجه كامل، ونوع آخر منهم يرفض القياس كله، ولكنه يسير في الاستنباط الفقهي معتمدًا على القول، ومعنى الطلب، وهؤلاء أهل الظاهر.

فأهل الظاهر هؤلاء يرفضون القياس كله، ولا يعتمدون على النصوص، ولم يعتبروا من القياس ما يسمي بالقياس الجلي بل يعتبرون هذا نصًّا، كما لم يعتبروا الدلالة للقياس، وإذا كانت العلة منصوصًا عليها، بل اعتبروا الحكم قد أخذ بالنص، ولم يستنبط بقياس.

وإمام هذا المذهب هو أبو سليمان داود بن خلف الأصفهاني[1]، وقد كان من الشافعية، تلقى الفقه الشافعي على أصحاب الشافعي، ثم ترك المذهب واختار

---

(١) ولد سنة ٢٠٠هـ وتوفى سنة ٢٧٠هـ كان فقيهًا زاهدًا، وله كتب تشتمل على أحاديث كثيرة من الصحاح تدل على غزارة علمه، وأصله من أصبهان وكان مولده بالكوفة ونشأته وحياته ووفاته ببغداد وإليه انتهت رياسة العلم بها، وكان شافعيًا شديد التعصب للشافعي، وهو أول من ألف في مناقبه، ثم ترك المذهب الشافعي إلى الأخذ بظاهر النص، قال فيه أبو الفدا ابن كثير: وقد كان من الفقهاء المشهورين ولكن حصر نفسه لنفيه للقياس الصحيح، فضاق بذلك ذرعًا في أماكن كثيرة من الفقه فلزمه القول بأشياء قطعية صار إليها بسبب اتباعه الظاهر المجرد من غير تفهم لمعنى النص، وقد اختلفت الفقهاء القياسيون بعده في الاعتداد بخلافه أينعقد الإجماع بدونه مع خلافه أم لا؟ وقد ذكر ابن السبكي في طبقاته أقوالاً: أحدها اعتباره وهو الصحيح والثاني عدم اعتباره في كل الأحوال، والثالث اعتباره إلا فيما خالف القياس الجلي، ولقد ذكر ابن السبكي أن الصحيح عن داود أنه لم ينكر الجلي، فقد قال: والذي صح عند الشيخ الإمام الوالد أنه لا ينكر القياس الجلي، وقبيل الآخرون فقط، وإن نقل إنكاره عنه ناقلون، وإنما ينكر القياس مطلقًا الخفي والجلي طائفة من أصحابه زعيمهم ابن حزم، وقال الغزالي في المستصفى ما نصه: لا يظن بالظاهري المنكر للقياس إنكار المعلوم المقطوع به في هذه الإلحاقات لكن لعله ينكر المظنون منه، ولقد نقل عن داود أنه قال: لا يجوز أن يحرم النبي ﷺ شيئًا فيحرم محرم غير ما حرم لأنه يشهده إلا أن يوقفنا على علة من أجلها وقع التحريم.

لنفسه ذلك المذهب الذي لا يعتمد إلا على النص، وقد رفض من أصول الشافعي القياس، كما رفض الشافعي الاستحسان، وقد قيل له: تركت مذهب الشافعي؟ فقال قرأت كتاب إبطال الاستحسان للشافعي، فوجدت كل الأدلة التي يبطل بها الاستحسان تبطل بالقياس.

٢٢٣ - هذا والفرق التي خالفت الجماعة الإسلامية في السياسة خالفتها أيضًا في أصول الاستنباط، فالإباضية لا يعتبرون إجماع فرقتهم؛ لأن جماهير المسلمين في نظرهم في ضلال، وهل يعتبر لأهل الضلال رأي، وهذا نظر مبني على نظرهم السياسي، أو على رأيهم في مرتكب الذنب على نحو ما بيّناه في موضعه من كلامنا، ومع اختلافهم مع جماهير المسلمين في معنى الإجماع قد أخذوا بمبدأ القياس، أما الكتاب والسنة فلا يفترقون في النظر إليهما عن الجماعة الإسلامية واختلافهم لا يتجاوز قبول بعض الأحاديث، ورد بعضها كما يجري الخلاف في هذا ما بين المذاهب الأربعة المشهورة.

أما الشيعة الإمامية فقد أخذوا بالكتاب كما أخذوا بالسنة وإن كان رفضهم لأحاديث الجماعة المتصلة بالخلافة كثيرًا، كما رفضت الجماعة أكثر أحاديثهم في هذا الباب وقد حدوا الاستنباط الفقهي بجوار استنباط أئمتهم فأقوال الأئمة عندهم معتبرة حجية تلي حجية الكتاب والسنة على الأقل، بل إنهم في وجود إمامهم الموصي إليه بالإمامة لا ينظرون في غير رأيه، ولا يأخذون بغير اجتهاده ولا ينظرون إلى دليل وراء قوله: وهم لا يتجهون إلى الأدلة إلا في غيبة الإمام، فهم في حضرة الإمام مقلدون لا غير، ومن شأن المقلد ألا يطالب من قلده بالدليل، والأئمة عندهم قد اختصوا بعلم ما لم ينص عليه، أو ما لم يعلنه النبي ﷺ.

ولقد قال الشيخ محمد آل الكاشف في كتاب أصل الشيعة في مقام الأئمة في بيان الشريعة ما نصه: ما من معاملة على مال أو عقد نكاح إلا وللشرع فيها حكم صحة أو فساد، وقد أودع الله سبحانه وتعالى جميع تلك الأحكام عند نبيه خاتم الأنبياء، وعرفها النبي ﷺ بالوحي من الله أو الإفهام، ثم إنه سلام الله عليه حسب وقوع الحوادث وحصول الابتلاء وتجدد الآثار والأطوار بيّن كثيرًا منها للناس، وبالأخص لأصحابه الحافين به، الطائفين كل يوم بعرش حضوره، ليكونوا

هم المبلغين لسائر المسلمين في الآفاق، فيكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليهم شهيدًا، وبقيت أحكام كثيرة لم تحصل الدواعي والبواعث لبيانها، إما لعدم الابتلاء بها في عصر النبوة أو لعدم اقتضاء المصلحة لنشرها، والحاصل أن حكمة التشريع اقتضت بيان جملة من الأحكام، وكتمان جملة، ولكنه سلام الله عليه أودعها عند أوصيائه، كل وصي يعهد به إلى الآخر، لينشره في الوقت المناسب له حسب الحكمة من عام مخصص، أو مطلق مقيد، أو مجمل مبين إلى أمثال ذلك، فقد يذكر النبي ﷺ عامًا، ويذكر مخصصه بعد برهة من حياته، وقد لا يذكره أصلا، بل يؤديه عنه وصيه.

ومن هذا الكلام نرى أنهم يضعون أئمتهم بجوار السنة باعتبار أنه ﷺ أودعهم ما لم يعلن، وأنهم إن خالفوا عموم الكتاب كان كلامهم تخصيصًا له، كما كان كلام النبي ﷺ تخصيصًا للكتاب أحيانًا.

وإن الشيعة الإمامية قد رفضوا الأحاديث إلا إذا كانت عن طريق أئمتهم، كما رفضوا الأخذ بالقياس، ولقد قال في ذلك الشيخ آل الكاشف: إن الإمامية لا تأخذ بالقياس وقد تواتر عن أئمتهم: أن الشريعة إذا قيست محقت الدين.. وأنهم لا يعتبرون من السنة إلا ما صح لهم من طرق أهل البيت عن جدهم.. أما ما يرويه مثل أبي هريرة وسمرة بن جندب، ومروان بن الحكم، وعمران بن حطان الخارجي، وعمرو بن العاص ونظائرهم، فليس لهم عند الإمامية من الاعتبار جناح بعوضة.

وترى من هذا النص أن الشيعة الإمامية ترفض أكثر أحاديث الجماعة الإسلامية؛ لأن عدد محدودًا منها، هو الذي روى عن آل البيت رضي الله تبارك وتعالى عنهم.

وإن الشيعة عند غيبة الإمام، وتلك أكثر الأحوال عندهم يجتهدون ويعتبرون إجماع علمائهم وحدهم، ولا عبرة بآراء غيرهم، وباب الاجتهاد عندهم لم يغلق، ولا زال مفتوحًا، وهذا مما يفاخر به الشيعة سائر جماعات المسلمين اليوم.

٢٤٤ - هؤلاء هم الذين خالفوا الشافعي في بعض أصوله، أو في جملتها ألمنا بهم إلمامة عاجلة، ولنتجه إلى الذين تابعوه، فقد تابع الشافعي في أصوله

أولئك الذين تتلمذوا له وتخرجوا على تلاميذه، لقد اتخذوا منهجه في البحث طريقًا مسلوكًا، سلكوه في الاجتهاد واستخراج الأحكام وإن كانت ريح التقليد قد أخذت تهب، هادئة غير عاصفة، ولقد ذكر التاريخ أن من الشافعية من جاء إلى أصول الشافعي، فنماها وشرحها ووضحها، فكتب الطبقات تذكر أن أبا إسحق إبراهيم بن أحمد المروزي من أصحاب المزني له كتاب: «الفصول في معرفة الأصول» وله كتاب «الخصوص والعموم» ونذكر أن أبا بكر محمد بن عبد الله الصيرفي المتوفى سنة ٣٣٠هـ له كتاب: «دلائل الأعلام على أصول الأحكام» وشرح رسالة الشافعي.

وفي الحق أنه ما دام للشافعي تلاميذ وأتباع، طبقات بعد طبقات لابد أنهم جاءوا على أصوله بالتوضيح، متبعين له في أصوله وطرائق استنباطه، كما اتبعوه أخيرا في فروعه، وما أداه اجتهاده إليه.

٢٢٥ - وقبل أن نترك الكلام في استقبال الفقهاء غير المقلدين في الجملة لأصول الشافعي، لابد أن نشير إلى أمر قد جاء في دائرة المعارف الإسلامية التي يحررها المستشرقون، فقد جاء فيها: وقد انتهى الشافعي إلى ما انتهى إليه أهل العراق من قبل في تعريف السنة، بأنها مصدر الفقه، باعتبارها فعل النبي ﷺ، كما عرف الإجماع بأنه الرأي الذي أخذ به كثرة المسلمين، واعتبره مصدرًا ثانويًا لإيضاح المسائل التي لا يمكن تقريرها من الكتاب وسنة النبي ﷺ، وهو يأخذ حجية الإجماع باعتبارات عامة، وأحاديث تأمر بالتمسك برأي أئمة المسلمين، ولم يكن الشافعي يعلم إلى ذلك الوقت بالحديث الذي ذكر كثيرًا فيما بعد، وهو «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَة**»، وكان صبغ القانون بالصبغة الإسلامية قد تم بوجه عام قبل مالك، غير أن الشافعي بذل جهدًا عظيمًا في تنظيمه، وللوصول إلى ذلك الغرض انصرف الشافعي إلى حد ما عن الطريق المألوف في التفكير الفقهي.

هذه عبارة أولئك المستشرقين، أو عبارة أحدهم الذي أقرته جماعتهم عليها.

وأول ما يلاحظ القارئ عليها عدم الدقة في تحرير المراد، وتبينه، فهم يعبرون عن استنباط الفقه الإسلامي بعبارة غير محدودة فيقولون: صبغ القانون

بالصبغة الإسلامية، وكأنهم يريدون بهذا أن الفقه الإسلامي لم يستنبط استنباطًا من ينابيعه الإسلامية، ولكنه كانو موجودًا من قبل، وفقهاء المسلمين صبغوه بالصبغة الإسلامية، وذلك معنى يتجافى عن الواقع وعن أدوار ذلك الفقه، وعما اشتمل عليه، فهل ترى نظام الطلاق كما جاء في الفقه الإسلامي والزواج والميراث والأجناس، وحكم الإسلام في العقود الربوية كان موجودًا من قبل الإسلام، والمسلمون صبغوه بالصبغة الإسلامية؟.

ولقد نحسن الظن بهم، فنقول إن ذاك عدم دقة في التعبير، وليس بتسلط الهوى على القصد، ولا عبث الغرض بالحقائق العلمية.

وثاني ما يلاحظه القارئ هو التهجم بالنفي مع تعذر إثباته، ومع أن نفي العلم بأمر لا يصح أن يجيء على لسان أحد غير من يتحدث عن علمه، فقد نفوا علم الشافعي بحديث: «**لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَة**» من غير بينة على ذلك النفي مع ما توجبه الدقة في الأحكام من ذلك، خصوصًا عند الحكم بالنفي، وكون الحديث لم يجيء على لسان الشافعي في الاستدلال للإجماع لا يدل على عدم علمه به، فعساه لم يستدل به لأنه لم يستوف شروط الإنتاج عنده، إذ أن الخطأ في الرأي مع تحري كل أسباب الاجتهاد لا يعد ضلالة عند الشافعي، إذ لا إثم في الخطأ، وعسى أن يكون الشافعي قد عدل عنه إلى ما هو أقوى منه، وعساه لا يعلم بالحديث أو لم يصح عنده، فكيف آثروا عدم العلم على بقية الفروض.

وثالث الملاحظات، وهو عمدتها أنهم قالوا على الشافعي ما لم يقل لأنهم زعموا أنه عرف الإجماع، بأنه الرأي الذي أخذ به كثرة المسلمين، وكذلك قول من لم يطلع على الرسالة ولا على الأم أو من يتعمد تحريف القول فيهما عن موضعه، فقد نقلنا لك من جماع العلم في الأم ومن الرسالة ما يخالف هذا تمام المخالفة، ولنذكر كلمة من الرسالة وهي قول الشافعي: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم. . هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى عالمًا أبدًا إلا قاله لك وحكاه عن من قبله كالظهر أربع وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا»[1]. ذلك نص ما قاله الشافعي في الرسالة ومثله في الأم، ولكن جماعة المستشرقين يقررون أن الشافعي يكتفي في الإجماع بالكثرة، فهل كذب الشافعي في الإخبار عن نفسه؟!

(١) الرسالة، ص٥٢٤، طبعة الحلبي بتحقيق الشيخ أحمد شاكر.

٢٢٦ - وإن العصور التي احتضنت أصول الشافعي كان الاجتهاد في بعضها مفتوح الباب لمن توافرت له آلته، وفي بعضها قد غلق باب الاجتهاد إلا عن بعض أفذاذ من الرجال، فتحوا لأنفسهم باب الاجتهاد في بعض مسائل الفقه لا في كله، وكانوا في جملة أحوالهم ممن ينضمون تحت لواء مذهب من المذاهب الأربعة التي اختارها جماهير المسلمين، فتري منهم في الشافعية مثل إمام الحرمين والغزالي، وفي الحنفية مثل كمال الدين بن الهمام، وفي الحنابلة مثل ابن تيمية وابن القيم، وكلهم كان يأخذ في الجملة بمذهب معين، وعرف له الاجتهاد في بعض المسائل، ولقد كان يعني بالدليل حتى في مذهبه الذي اختاره.

وإن علم أصول الفقه الذي غرس غرسه الشافعي، لم يضعف من بعده، حتى في عصور التقليد التي غلق فيها باب الاجتهاد، بل نما وترعرع، وإن الشغف بالجدل والمناظرة في الفقه - وقد قيد بالمذهب عند المقلدين في الفروع - وجد متنفسًا في أصول الفقه في تحقيق نظرياته، وتحرير قواعده، وتشعيب مسائله، وكأنما الفقهاء إذ قيدوا أنفسهم في الفروع، قد أطلقوا لها الحرية في الأصول، حتى لقد كان من الشافعية الذين يجمدون عند آراء الشافعي في الفروع، من خالفوه في بعض أصوله، ونقدوها، وردوا بعضها، وكأنما كان التقيد حيث العمل، والإطلاق حيث النظر والفكر المجرد.

ولكن الأصول في عصر التقليد، وإن لم تفقد قيمتها باعتبارها ضابطًا لوزن الآراء الفقهية، فقد فقدت قيمتها من حيث كونها أساسًا للاستنباط الصحيح، وهاديًا ومرشداً للمجتهد في اجتهاده، إذ لا اجتهاد يسترشد به في رسائله.

٢٢٧ - ومهما يكن نمو الأصول في عصور التقليد، فقد كان مسار نموها غير متنافر تمام التنافر مع التقليد في الفروع، فلقد اتجهت اتجاهين رئيسيين، وأوجد غيرهما من بعض الكتاب في الفقه.

أحدهما: اتجاه نظري خالص، قد ساد فيه البحث النظري، وثانيهما: اتجاه متأثر بالفروع، خادم لها.

والاتجاه الأول يسمى أصول المتكلمين، أو أصول الشافعية، والاتجاه الثاني يسمى أصول الحنفية؛ لأنهم هم الذين سنوا طريقة للدفاع عن مذهبهم وضبط فروعه، فاستنبطوا بذلك أصولاً جامعة لمذهبهم، دافعوا عنها، فكان ذلك دفاعًا عنه.

ولنشر بكلمة إلى الاتجاهين:

كان الاتجاه الأول نظريًا خالصًا، فعناية الباحثين فيه متجهة إلى تحقيق القواعد وتنقيحها من غير اعتبار مذهبي، بل يؤيدون القواعد بالأدلة، ويختارون أقواها دليلا، سواء أكانت تؤدي إلى خدمة مذهبهم أم لا تؤدي، ولقد كان منهم من خالف الشافعي في أصوله، وإن كان هو متبعًا لفروعه كما أشرنا من قبل، فمثلا نرى الشافعي لا يأخذ بالإجماع السكوتي، ولكن يرجح الآمدى وهو شافعي في كتابه الإحكام أنه حجة، وينتهي بعد مناقشة الأدلة إلى أن يقول:

الإجماع السكوتي ظني، والاحتجاج به ظاهري لا قطعي[1]، فهو يعتبره حجة ولكن دون حجية غير السكوتي، إذ يعتبره ظنيًا، كحديث الآحاد.

ولقد دخل في غمار هذه الاتجاه المتكلمون من معتزلة وأشاعرة[2] وماتريدية ووجدوا فيه ما يتفق مع نزعاتهم العقلية، ومع نظرهم إلى الحقائق نظرة مجردة، وبحثوا فيه كما يبحثون في علم الكلام لا يقلدون، ولكن يحصلون ويحققون، ولذلك سميت تلك الطريقة طريقة المتكلمين الذين خاضوا في علم الأصول دخلوا في هذه الطريقة.

ولقد كان لذلك أثره، فقد كثرت في الأصول على ذلك النحو الفروض النظرية، واتجهوا به نواحي فلسفية، فتجدهم تكلموا في أصل اللغات، وكيف

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدى، ص٣٩٥، الجزء الرابع.

(٢) الأشاعرة والماتريدية فرقتان ظهرتا في أواخر القرن الرابع الهجري تمثلان الآراء المعارضة للمعتزلة وتدافعان عن آراء الفقهاء والمحدثين بالأدلة العقلية، على طريقة المعتزلة في الاحتجاج والجدل، والفرقة الأولى تنسب إلى أبي الحسن الأشعري، توفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة، وقد كان في أول حياته معتزليًا تتلمذ لشيخ المعتزلة في عصره أبي علي الجبائي، وكان لفصاحته ولسنه يولي النظر والمجادلة نائبًا عن شيخه، ولكنه وجد بعد ذلك ما يبعده عن المعتزلة في تفكيرهم، وما يقربه من آراء الفقهاء والمحدثين. فعكف في بيته مدة، وازن فيها بين آراء الفريقين، وانقدح له رأي بعد الموازنة فخرج إلى الناس وجهر به، وصار بعد ذلك حربًا عوانًا على المعتزلة. وكانت حياته ونشاطه العلمي بالعراق وهو شافعي المذهب.

والماتريدية أتباع أبي منصور الماتريدي نسبة إلى قرية ماتريد من أعمال سمرقند. تفقه على مذهب أبي حنيفة، ألف في الأصول كتاب الجدل، وفي الفقه كتاب مآخذ الشريعة ثم ذاعت شهرته في علم الكلام حتى صار له مذهب بخراسان يقارب مذهب الأشعري الذي كان يعاصره، وقد ذكر الأستاذ الشيخ محمد عبده في تعليقاته على العقائد العضدية أن بين الماتريدية والأشاعرة خلافًا في نحو ثلاثين مسألة. ولكنها جزئيات ولفظية في نظر أكثر العلماء، وتوفي أبو منصور هذا سنة ٣٣٢هـ وله كتاب الرد على الكعبي المعتزلي، وكتاب أوهام المعتزلة، وكتاب الرد على الرافضة وغيرها.

تنشأ وتكون، ونظروا في الدلالة وقسموها تقسيم المناطقة، وذلك غير تقسيماتهم في فهم القرآن والسنة في مبحث الدلالات، ويثيرون بحوثًا لا يترتب عليها عمل ولا تأصيل لناحية فقهية، كاختلافهم في مسألة الحسن والقبح العقلي، مع اتفاقهم جميعًا على أن الأحكام في غير العبادات معللة معقولة المعنى، ولكنهم اختلفوا في تحسين العقل وتقبيحه، وإن لم يبن على ذلك شيء في الفقه ولا في طريق استنباطه، ثم يبنون على ذلك خلافًا في مسائل أخرى نظرية لا تمت إلى الفقه بسبب، فيختلفون أشكر المنعم واجب بالسمع أم بالعقل مع اتفاقهم على أنه واجب، وأهذا واجب قبل ورود الشرع أم غير واجب، وهكذا يختلفون في مسائل نظرية كثيرة ليس فيها عمل، ولا تسن طريقًا للاستنباط، ومن ذلك اختلافهم: هل يجوز تكليف المعدوم، ويفسر ذلك الآمدى فيقول في تصويره:

«كشف الغطاء عن ذلك إنا لا نقول بكون المعدوم مكلفًا بالإتيان بالفعل حال عدمه، بل معنى كونه مكلفًا حال العدم قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى - للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب، فإذا وجد مهيأ صار مكلفًا بذلك الطلب والاقتصاد بالقدم»[1].

ألا ترى في هذا بحثًا فلسفيًا مجردًا لا يبني عليه شيء من الاستنباط، وقد اتفق الطرفان على أن المعدوم هو معدوم لا يوجه إليه خطاب، وذلك أمر معروف بالبداهة لا يختلف فيه أحد، ولكنهم ينقلون الموضوع من ذلك الأمر البدهي الذي لا يختلف فيه أحد إلى أمر فلسفي وهو قيام التكليف بذات الرب سبحانه وتعالى قبل أن يوجد المكلف، وهذه مسألة من علم الكلام، الخوض فيها خوض في أمر نظري فلسفي لا ينبني عليه عمل، وليس أساسًا للاستنباط ولا طريقا من طرقه، بل إنهم لم يمتنعوا في الأصول عن أن يخوضوا في مسائل هي من صميم علم الكلام ولا صلة لها بالفقه إلا من ناحية أن الكلام فيها كلام في أصل الدين، ومن ذلك كلامهم في عصمة الأنبياء قبل النبوة وعصمتهم بعدها، واختلافهم في الحال الأول، واتفاقهم في الثانية. ولنقبس لك بعض كلامهم لتعرف كيف كانوا يخوضون، فقد جاء في الكلام للآمدى في عصمة الأنبياء ما نصه: «أما قبل النبوة فقد ذهب القاضي أبو بكر وأكثر أصحابنا وكثير من المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عليهم

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدى، جـ١، ص٢١٩.

المعصية كبيرة كانت أو صغيرة، بل لا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم وآمن بعد كفره، وذهبت الروافض إلى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة؛ لأن ذلك مما يوجب هضمهم في النفوس واحتقارهم، والنفرة عن اتباعهم وهو خلاف مقتضى الحكمة من بعثة الرسل، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة، إلا في الصغائر، والحق ما ذكره القاضي لأنه لا سمع قبل البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك، والعقل ودلالته مبنية على التحسين والتقبيح العقلي، ووجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى، وذلك كله مما أبطلناه في كتبنا الكلامية، وأما بعد النبوة فالاتفاق بين أهل الشرائع قاطبة على عصمتهم عن تعمد ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم من دعوى الرسالة، والتبليغ عن الله تعالى»[1].

ثم يسترسل في بيان اختلاف العلماء في جواز الخطأ والنسيان في أمور الرسالة، وفي المعاصي القولية والفعلية التي لا تتصل بالرسالة، وخلاف الخوارج وغيرهم في ذلك، وهذا بلا ريب من صميم علم الكلام.

٢٢٨ - هذا هو الاتجاه الأول لعلم الأصول بعد الشافعي، وقد سمي طريقة الشافعية؛ لأن أكثر الباحثين فيه كانوا منهم، وسمي طريقة المتكلمين لأن المتكلمين خاضوا فيه، ولأنه قد وجد فيه كثير من بحوث علم الكلام، ولأن طريقة البحث النظري، والاتجاه الفلسفي في بعض النواحي قد كان فيه، فحمل اسم المتكلمين بحق.

وإن ذلك الاتجاه قد أفاد علم الأصول في الجملة، فقد كان البحث فيه كما رأيت لا يعتمد على تعصب مذهبي، فلم يخضع فيه القواعد الأصولية للفروع المذهبية، بل كانت القواعد تدرس على أنها حاكمة على الفروع، وعلى أنها دعامة الفقه، وطرائق الاستنباط وإن ذلك النظر المجرد قد أفاد القواعد دراسة عميقة نزيهة بعيدة عن التعصب في الجملة، فصحب ذلك تنقيح وتحرير لهذه القواعد، ولا شك أن هذه وحدها فائدة علمية جليلة لها أثرها في تغذية طلاب العلوم الإسلامية بأغزر العلم وأدقه وأحكمه، وقد اشتمل على بيان لأسرار الدين، وفقهه وأحكامه العامة وحكمه ومناسباته.

---

(١) الكتاب السابق، جـ١، ص٢٤٢.

وإذا كان أكثر الأقـدمين قد غلقوا على أنفسهم أبواب الاجتهـاد فلم ينتفعوا عملاً بذلك الاتجاه العلمي لأصول الفقه، فإن باب الاستنباط إذا فتح سيجد طريق الاجتهاد معبدًا بما قام به أولئك العلماء الذين وجهوا الأصول ذلك التوجيه.

٢٢٩ - هذا وقد ألفت على هذه الطريقة في أصول الفقـه كتب كانت عماد ذلك العلم ودعامته، وأعظم ما عرف للأقدمين من هذه الكتب ثلاثة: أولها كتاب المعـتمـد لأبي الحسين مـحمـد بن البصـري[1]، وثانيـها كتـاب البرهـان لإمام الحرمين[2]، وثالثها كتـاب المستصفى للغزالي وهو مشهور، وقـد جاء العلماء بعد هؤلاء فلخصوا هذه الكتب، ثم اختصرت التلخيصات، فاحتاجت المختصرات إلى شروح، فاستفاضت الأقلام بالشروح.

فلقد لخص الكتب الثلاثة المتـقدمة وزاد فخر الدين الرازي في كـتاب سماه المحصول، وجمعها وزاد أيضًا أبو حسين على المعروف بالآمدى[3] في كتاب سماه الإحكام في أصول الأحكام، وقـد اختصر الكتابين كـثيرون من العلماء اخـتصارًا شديدا أحيانًا حتى يبلغ حد الرموز، ثم جاءت الشروح تحل هذه الرموز، وهكذا، فكثر التأليف، وكثر التلخيص، وكثر الاختصار، وكثرت الشروح، فكانت بالمكتبة الإسـلاميـة مـجمـوعـة في الأصول النظـرية تهدي البـاحث إلى أحـسن طرائق الاستنباط.

٢٣٠ - الاتجاه الثـاني لعلم الأصول هو الاتجـاه المتأثر بالفـروع، اتجه فـيه الباحثون إلى دراسة قـواعد الأصول، ليؤدوا بها الفروع، وليصحـحوا بها استنباط تلك الفروع، ويـدافعوا عنهـا، فكانت دراسة الأصـول على ذلك خادمـة للفروع المذهبية، لا حاكمة عليها وموجهة لها، وتسمي هذه الطريقة طريقة الحنفية؛ لأنهم هم الذين سنوا طريقها وسلكوه، ولقد يقـول بعض العلماء في ذلك إن الحنفية لم يكن لهم أصول فقهية نشأت في عهـد استنباط المذهب في عهد الطبقة الأولى من أئمته، وكتب الأصـول التي ادعوا أن أئمتهم ألفوها لا يحفظ التاريخ منهـا شيئًا، فلما وجدوا الشافعي يضع الأصول للاستنباط، ثم جاء العلماء بعده، فوسعوا أفق البحث وشعبوه، أرادوا أن يضعوا أصولاً لمذهبهم فوضعوها.

---

(١) كان معتزليًا وشافعيًا، توفى سنة ٤١٣.

(٢) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني كان شافعيا وهو شيخ الغزالي. توفى سنة ٤٧٨.

(٣) توفى سنة ٦٣١.

قال الدهلوي في كتابه الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: «اعلم أني وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم، وعندي أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين ولا يلحقه البيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاص، وأن لا ترجيح بكثرة الرواة، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا، وأن موجب الأمر هو الوجوب ألبتة، وأمثال ذلك أصول مخرجة عن كلام الأئمة، وأنها لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه، وأنه ليست المحافظة عليها، والتكلف في جواب ما يرد عليها من صنائع المتقدمين في استنباطهم كما يفعله البزدوي».

ويكرر الدهلوي هذا المعنى في كتابه حجة الله البالغة، ثم يستدل على عدم نقل شيء من ذلك عن أبي حنيفة وصاحبيه بترك العمل بحديث الراوي غير الفقيه إذا خالف القياس أو إذا انسد باب الرأي على حد تعبير الدهلوي. ويقول في ذلك: «ويكفيك دليلاً على هذا قول المحققين في مسألة: لا يجب العمل بحديث من اشتهر بالضبط والعدالة دون الفقه إذا انسد باب الرأي كحديث المصراة، إن هذا مذهب عيسى بن أبان، واختاره كثير من المتأخرين، وذهب الكرخي وتبعه كثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس، قالوا: لم ينقل هذا القول عن أصحابنا، بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا، وإن كان مخالفًا للقياس، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقلت بالقياس.

هذا الكلام يدل بلا ريب على أن الأصول التي يذكرها الحنفية على أنها أصول المذهب الحنفي، ليست من أئمته، حتى يقال إنهم وضعوها وقيدوا أنفسهم بالاستنباط على أساسها، بل هي من وضع العلماء في المذهب الحنفي، وبعد ذلك اتجهوا إلى استنباط القواعد التي تخدم فروع المذهب، فهي جاءت متأخرة عن الفروع لا متقدمة عليها، ولذا كان يدفع العلماء الحرص على استخراج قواعد لفروع تعتبر أدلة وطريقًا لاستنباطها - إلى أن يقولوا من الأصول خلاف ما أثر عن الأئمة مثل اشتراط فقه الراوي ليدفعوا عن بعض الفروع فيعتبر ذلك الشرط أصلاً للاستنباط، ولكنه خالف ما أثر بالاستفاضة عن أبي حنيفة من تقديم خبر الواحد على القياس.

٢٣١ - اتجه الحنفية في الأصول هذا الاتجاه الذي تكون فيه القواعد خادمة للفروع، أي أنهم استنبطوا القواعد والأصول التي تؤيد مذهبهم، ودافعوا عن هذه القواعد على أنها أصولهم، وبرهنوا لها، وأثبتوا صحتها ما أمكن أن يواتيهم الدليل ويسعفهم البرهان، وهذه الطريقة وإن بدت في ظاهر الأمر عقيمة، أو قليلة الجدوي، لأنها دفاع عن مذهب معين - قد كان لها في التفكير الفقهي عامة، وفي المذهب الحنفي خاصة أثر واضح وفوائد جليلة، وجملة فوائدها تتلخص فيما يلي:

أولاً: أنها استنباط لأصول وقواعد للاستنباط، ومهما يكن الدافع إليها، والحافز عليها فهي تفكير فقهي كلي، فقد كانت قواعد مستقلة تمكن الموازنة بينها وبين غيرها من القواعد، ويستدل لها، ويبرهن على صحتها أو صحة مقابلها، وبلا موازنة بين القواعد المختلفة يمكن للعقل المستقيم أن يصل إلى أقواها، وأهداها إلى الاستنباط الصحيح.

ثانيًا: أنها دراسة للأصول قربتها من الفروع، فهي ليست بحوثًا نظرية مجردة، ولكنها بحوث كلية، وقضايا عامة تطبق على فروع جزئية في دراستها، فتستفيد من تلك الدراسة حياة وقوة، ولا تكون مقصورة على التصور المجرد.

ومن أجل ذلك عمد بعض الشافعية إلى تطبيق قواعد الأصول على المذهب الشافعي فكان يذكر القاعدة، ثم يذكر ما يتفرع عليها من الفروع، وقد وجدنا ذلك في كتاب للإسنوي[1] سماه التمهيد في تخريج الفروع على الأصول فاستفادت الأصول من ذلك حياة، واستفاد المذهب الشافعي منه قوة استدلال.

ثالثًا: أن دراسة الأصول على تلك الطريقة هي دراسة فقهية مقارنة، لا تكون الموازنة فيها بين الفروع، ولكن تكون الموازنة بين الأصول، لا يهم القارئ فيها في جزئيات، بل يتعين في دراسة الكليات، ويصل من تلك الدراسة إلى القواعد الكلية التي بني عليها كلا المذهبين اللذين عمد إلى الموازنة بينهما، أو دراستهما دراسة مقارنة.

رابعًا: إن هذه القواعد الخادمة للمذهب الحنفي هي ضبط لجزئياته تردها إلى أصولها، وبالاطلاع عليها يستطيع أن يتعرف أحكام ما يبني عليها إلا ما يكون شاذًا جاء على غير الأصول، وتخالفت أحكامه عن مقتضى القواعد الأقيسة.

---

(١) الإسنوي فقيه شافعي. وعالم أصولي. توفي سنة ٧٧هـ. كما ذكر السيوطي في حسن المحاضرة. وكتابه التمهيد هذا طبع في مكة المكرمة بأمر من الحكومة السعودية.

خامسًا: أنها تصور كـيف يكون التخريج في ذلك المذهب: وتفريع فروعه، واستخراج أحكام لمسائل عارضة لم تقع في عصر الأئمة بحيث تكون الأحكام غير خارجة عن مـذهبهم، وبحيث لو كانوا أحـياء لحكموا فيهـا هذه الأحكام، لأنها على طريقتهم، وعلى مقتـضى الأصول المستنبطة من فروعهم، ولا شك أنه بذلك ينمو المذهب، ويتـسع رحابه ولا يقف العلماء فيـه عند جملة الأحكام المروية عن أئمتهم، بل يوسعون ويقضون فيما يجد من أحداث على طريقتهم، وبذلك يكون اتباع المذهب غير مانع من استخراج الأحكام لما يجد من أحداث.

٢٣٢ - هذه هو الاتجاه الثاني، وسمي بطريقة الحنفية؛ لأن الذين كتبوا فيها أولا هم الحنفيـة كما ذكرنا، ومن أول من كـتب منهم في ذلك الدبوسي[1] كتب كتـابه تأسيس النظر، بين فـيه الأصول التـي اتفق عليها أئمـة المذهب الحنفي مع غيرهم، أو اخـتلفوا فيها، وقبله كـانت أصول أبي الحسن الكرخي[2] وهي رسالة صغـيرة، وهذان الكتـابان أقرب إلى الفقـه منهمـا إلى الأصول، إذ فيـهمـا بيان للضوابط التي ترجع إليها الفروع الفقهيـة، وليس فيهما بيان واضح للمسالك التي سلكت للاسـتنباط إلا قـليلا، وجـاء بعد ذلك فـخـر الإسلام علي بن مـحمـد البزدوي[3] وألف كتابه المسـمي بأصول البزدوي فكان بحق أبين كـتاب في أصول الحنفية، وأوضح ما كتب على طريقتهم، وجاءت بعده مختصرات ومطولات تنهج على مثاله.

٢٣٣ - هذان همـا المنهـاجان اللذان سـلكا في دراسة علـم الأصول بعـد الشافـعي، وكل منهما يسـير في طريقة غـير الذي يسير فـيه الآخر، فـالمتكلمون يسيـرون في طريق البحث النظري من غـير تقيـد مذهبي، والحنفيـة يبنون أصول الاستنباط في مذهبهم، ويدافعون عنها.

ولقد جـاء بعد أن استـقامت الطريقـتان طائفة من العلـماء، كثـيرون منهم حنفية، وبعضهم شافعية كتبـوا كتبًا جامعة بين المسلكين، تجمع بين طريقة الحنفية،

---

(١) هو القاضي أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠هـ.

(٢) هو أبو الحسين عـبيد الله بن الحـسين بن دلهم الكرخي، انتهت إليـه رياسة الحنفيـة وكان زاهدًا دعي إلى القضاء فلم يقبله، وكان يهجر من يتولى القضاء من أصحابه، وُلِدَ سنة ٢٦٠هـ، وتوفى سنة ٣٤٠هـ.

(٣) توفى البزدوي سنة ٤٨٣هـ.

وطريقة المتكلمين، ومنهم مظفر الدين أحمد بن على الساعاتي البغدادي الحنفي المتوفى سنة ٦٦٤هـ كتب كتابا سماه «بديع النظام الجامع بين كتاب البزودي والإحكام» جمع فيه أصول البزدوي، وما اشتمل عليه الإحكام للآمدى، وجاء بعد ذلك صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري المتوفى سنة ٧٤٧هـ، وكتب كتابه تنقيح الأصول، وشرحه بشرح سماه التوضيح، ولقد لخص فيه أصول البزودي، والمحصول للرازي، والمختصر لابن الحاجب.

وتوالت بعد ذلك الكتابة على الطريقتين ممتزجتين، وكانت كتب قيمة في ذلك، منها كتاب التحرير لكمال الدين بن الهمام الفقيه الحنفي المتوفى سنة ٨٦١هـ، وكتاب جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن على السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ، وكتاب مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور الهندي المتوفى سنة ١١١٩.

٣٣٤ - وقبل أن نترك الكلام فيما عرض لعلم أصول الفقه بعد الشافعي نشير إلى أمر يتقاضانا البحث أن نشير إليه، ذلك أن علماء الأصول من لدن الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة، وما تتجه إليه في جملتها، وفي تفصيلها إلى أغراض ومعان، وإن ذكروا حكمًا وأوصافًا مناسبة في بيان القياس، أقلوا في القول، ولم يستفيضوا فيه؛ لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعللها، لا بأوصافها المناسبة وحكمها، وبذلك كان بيان المقاصد العامة للشريعة التي جاءت من أجلها الأحكام، وارتبطت بها مصالح العباد بالمحل الثاني عندهم، فكان هذا نقصًا واضحًا في علم أصول الفقه؛ لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه.

ولقد وجد في عصور إسلامية مختلفة علماء يسدون ذلك النقص، ويجلون هذه الناحية في بحوث كتبوها، ورسائل دونوها، فكان لابن تيمية في هذا جولات صادقة، ولابن القيم تلميذه كتابات مستفيضة في هذا في شتى كتبه. وخصوصًا إعلام الموقعين، وللعز بن عبد السلام في قواعده اتجاه صادق، فجلى جزءًا كبيرًا من أغراض الشارع ومقاصده، وسار في ذلك خطوات واسعة.

ولقد حمل العبء كاملاً، وأوفى على الغاية، أو قارب أبو إسحق إبراهيم ابن موسى الشاطبي الفقيه المالكي المتوفى سنة ٧٨٠ في كتابه الموافقات فقد بيّن

مقاصد الشرع الإسلامي بيانًا كاملاً، وربط بينها وبين قواعد الأصوليين، وتكلم في مصادر ذلك الشرع على ضوء مقاصده وغاياته، وبذلك فتح طريقًا جديدًا في علم الأصول، هو الطريق الذي يجب أن يكون.

الأدوار التي عرضت لفقه الشافعي في الفروع

٣٣٥ - كان العصر الذي عاش فيه الشافعي عصر اجتهاد، وكذلك كان القرن الذي وليه، حتى منتصف القرن الرابع تقريبًا، ولكن من بعد الشافعي وجد فريق كبير من العلماء ينتسبون إلى الأئمة المجتهدين، مع أنهم يطلقون الحرية لأنفسهم في الاجتهاد في الفروع، فكان من أصحاب الشافعي وتلاميذهم من ينسبون إلى مذهب الشافعي، ويعدون من رجال ذلك المذهب، ولكن لهم اجتهاد مطلق في المسائل التي يدرسونها وقد يوافقون الشافعي في الكثير، ويخالفونه في القليل، ومثل هؤلاء كانوا في المالكية ومثلهم كانوا في الحنفية، وكل هؤلاء وأولئك لا يعدون مقلدين بالمعنى الذي نفهمه من كلمة التقليد، وإن لبسوا اللباس المذهبي، ونسبوا إلى إمام من هؤلاء الأئمة.

ووجه نسبتهم إلى ذلك الإمام مع أنهم يجتهدون مطلقين غير مقيدين، ولا مقتصرين على تخريج المسائل في مذهبه - أنهم ناقلون لذلك المذهب إلى غيرهم، فهم رواته، ولأنهم في أكثر اجتهادهم لا يخالفون ذلك الإمام لتوافق المنزع، ولأنهم مستمسكون في الجملة بأصوله، يخرجون المسائل عليها، ويلحقونها بقواعده، فكانوا بذلك منتمين إليه، مع أنهم وصفوا بالاجتهاد المطلق، وكانت لهم فروع خالفوا فيها صاحب المذهب.

ولعل أوضح مثل هذا النوع من الأصحاب كانوا من المذهب الشافعي فإنك ترى في الطبقة الأولى من أصحابه، وفيمن وليها منهم من كانوا يتدارسون مذهبه، وينقلونه لغيرهم، ويصححون الأقوال فيه، وهم مع ذلك يجتهدون، لهم آراء مستقلة ينفردون بها، فهذا المزني مثلاً ينقل فقه الشافعي متحريًا في نقله الأمانة، حريصًا على الرواية، وحريصا على حريته في الاستنباط، فينقل لقارئه نهي الشافعي عن تقليده وتقليد غيره، ويقول في مقدمة مختصرة: اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله، ومن معنى قوله، لأقربه

على من أراده، مع إعلامه نهيه عن تقليده، وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه، ويحتاط فيه لنفسه، وبالله التوفيق.

ولقد كان في طبقات الشافعية، وحاملي ذلك المذهب مجتهدون يطلقون الحرية لأنفسهم في الاجتهاد، حتى بعد أن ساد التقليد بعد المائة الرابعة، فلقد وجدنا مجتهدين حتى المائة السابعة، ولعله كان من بعدها من لهم اجتهاد، وإن غاب ذكرهم، وهؤلاء هم الذين عملوا على نمو ذلك المذهب، واستخراج المسائل من أصوله، وتوجيه فروعه، وتصحيح أقواله، والتخير من بينها: وتخريج المسائل على قواعده وما اشتهر من أقوال أثرت عنه أو دونها في كتبه، وفي الجملة كانوا هم ومن يقاربهم من المجتهدين فيه والعاملين على تنميته، حتى الأدوار التي آل إليها، واقتصر بعدها الحاملون له على النقل دون الاجتهاد والتخريج.

هذا وإن عوامل النماء في ذلك المذهب متوافرة غزيرة الحياة، خصبة الإنتاج، وهي ترجع على التقريب إلى ثلاثة عوامل:

أولها: كثرة الأقوال المأثورة عن الشافعي.

وثانيها: أصوله والتخريج عليها.

وثالثها: كثرة العلماء الذين تولوا الاجتهاد فيه، واختلاف بيئاتهم ومنازعهم مما جعل تخريج الآراء على طرائق شتى، واختلفت أحكام فروعهم باختلاف ذلك، ونتكلم في كل عامل من هذه العوامل، بكلمة ليتبين مقدار أثره في نمو المذهب.

كثرة أقوال الشافعي، وأثرها في مذهبه

٢٣٦ - ذكرنا في صدر كلامنا عن فقه الشافعي أنه يُروى له أحيانًا في المسألة الواحدة أقوال مختلفة في حكمها، وأنه هو قد ينص على قولين في المسألة الواحدة وقد يتركهما من غير ترجيح، وقد يرجح أحدهما على الآخر، وقد يروي أصحابه مع القولين اللذين ينص هو عليهما قولاً ثالثًا، بل إن ترجيحه قد يختلف، فقد يرجح بعض الآراء، وقد يرجع على ذلك الترجيح فيرجح غيره، وقد ضربنا لذلك أمثلة في صدر كلامنا في فقه الشافعي[١].

وفوق ذلك كان للشافعي قديم وجديد، فقديمه بالعراق وجديده بمصر، وقلنا إنه في مصر لم ينسخ كل قديمه، بل جاء إلى كتبه القديمة التي أقرأها تلاميذه ببغداد ومحصها، فكانت ثمرة التمحيص كتبه التي أقرأها تلاميذه بمصر، ولقد روى البويطي أن الشافعي قال: لا أجعل في حل من روى عني كتابي البغدادي، وكتابه البغدادي هو المشتمل على مذهبه القديم، ولكنه مع نهيه أصحابه عن أن يرووا عنه آراءه القديمة التي رجع عنها قد وجدت آراؤه القديمة، وذكرت بجوار آرائه الجديدة، ذلك بأن كتبه التي رواها الزعفراني، والكرابيسي وغيرهما بالعراق قد انتشرت وعلم الناس ما فيها، وتناقلها العلماء، ولعل كثيرين من علماء بغداد وفقهائها الذين تتلمذوا له، أو أخذوا عن تلاميذه بالعراق لم يعلموا بذلك النهي من الشافعي فدونوها وتناقلوها، وتذاكروها، ولذا وجدنا في كتب المتقدمين من الشافعية وكتب المتأخرين، أقوال الشافعي القديمة منثورة في أبواب الفقه المختلفة.

وقد فتحت كثرة أقوال الشافعي بابًا من أبواب الترجيح والتخريج والتصحيح فأخذ العلماء يوازنون بينها، واختلفت ترجيحاتهم وتصحيحاتهم فيها، بل تناولوا ما رجحه الشافعي نفسه بالدراسة والفحص، فكانوا يرجحون القول الآخر إذا وجدوا حديثا صحيحا سيرا على قاعدة الشافعي التي سنها لنفسه «إذا صح الحديث فهو مذهبي»، وسنبين مقدار أخذهم بهذه القاعدة، عندما نتكلم عن التخريج على أصول الشافعي.

٢٣٧ - ولقد كان من الدراسة الترجيح بين القديم والجديد في المسائل التي يختلف فيها القديم والجديد، فقد وجد من العلماء من صحح القديم، ورجح الأخذ به مع أنه من الجديد بمنزلة المنسوخ، إذ الجديد قد نسخه.

---

(١) راجع في ذلك النبذة رقم ١١٦، فمراجعتها ضرورية لفهم ما نتكلم فيه الآن.

ويفهم من كـلام النووي أن أكثر الشـافعيـة على ترجيح القديم إن عـاضده حديث فهو يقـول بعد بيان اختلاف العلماء في اختيـار القديم ما نصه: وهذا كله في قديم لم يعضـده حديث صحيح معـارض له فهو مذهب الشافـعي رحمه الله ومنسوب إليـه إذا وجد الشرط الذي قدمناه فـيما إذا صحح الحـديث على خلاف نصه[1].

والقديم الذي ليس له حـديث يعضده يذكر النووي أن العلمـاء اختلفوا في جواز اختياره من شافعي يجتهد في المذهب وهو أهل التخريج - على رأيين:

أحدهما: أنه يجوز اختياره على أساس أنه قـول للشافعي لم ينسخه، لأن المجـتهـد إذا نص على خـلاف قـوله لا يكون رجـوعـا عن الأول، بل يكون له قولان.

ثانيـهـمـا: أنه لا يصح له أن يخـتار القـديم على أنه الراجح من مـذهب الشافعي، وهذا قول الجمهور؛ لأن القديم بالنسبة للجديد كنصين متعارضين يتعذر الجمع بينهما، فيعمل بالمتأخر منهما.

ولقد نقل النووي أقوال العلماء في تأييد ذلك النظر فقال: قال إمام الحرمين في باب الآنية من النهاية: مـعتقدي أن الأقوال القديمة ليست مـن مذهب الشافعي حيث كانت؛ لأنه جزم في الجديد بخلافها، والمرجوع عنه ليس مذهبًا للراجع فإذا علمت حال القديم ووجـدنا أصحابنا أفتوا بهذه المسـائل على القديم، حملنا ذلك على أنه أداهم اجتهـادهم إلى القديم لظهور دليله، وهم يجتهـدون فأفتوا به، ولا يلزم من ذلك نسبـته إلى الشافعي، ولم يـقل أحد المتقدمين في هذه المسـائل إنها مذهب الشافـعي، أو إنه استثناها، قال أبو عـمرو: فيكون اختيـار أحدهم القديم فيها من قبيل اختيار مذهب غير الـشافعي إذا أداه اجتهاده إليه. فإن كان ذا اجتهاد اتبع اجتهـاده، وإن كان اجتهاده مقيـدًا مشوبًا بتقليد نقل المشـوب من التقليد عن ذلك الإمام، وإذا أفتى بين ذلك في فـتواه، قال أبو عمـرو: ويلتحق بذلك ما إذا اختار أحدهم على الـقول المنصوص: أو اختار من قولين رجح الشـافعي أحدهما غير ما رجحه، بل هذا أولى من القديم[2].

---

(١) مقدمـة شرح المجموع ص٦٧، الشرط الذي يشـير إليه هو أن يغلب على ظن المرجح عـدم علم الشافعي بالحديث، وسنبينه عند الكلام في التخريج.

(٢) مقدمة المجموع، ص٦٧.

٢٣٨ - وقد أفتى المتقدمون من فقهاء الشافعية بالعمل بعدة مسائل في القديم وترجيحها على الجديد، وقد بيّنها النووي ثم أشار إليها في النقل الذي نقلناه عنه آنفًا. وقد اختلف العلماء في عددها، فعدها بعضهم أربع عشرة، وقد منع النووي الحصر، وقال: أما حصره المسائل التي يفتي فيها على القديم في هذه (الأربع عشرة) فضعيف، فإن لنا مسائل أخرى صحيح الإصحاح أو أكثرهم، أو كثير منهم فيها القديم[1].

٢٣٩ - ولا شك أن كثرة أقوال الشافعي ما بين قديم وجديد، وكثرة الأقوال في الجديد نفسه، حتى تصل إلى ثلاثة قد أوجدت حيوية في المذهب إذ جعلت المجتهدين فيه من بعده أمام باب متسع الأرجاء للترجيح والاختيار وتنقيح الأسس التي يبني عليها الاختيار. وكثرة الأوجه التي يخرجونها على فروع أثرت أقوال الشافعي في أحكامها.

ولو أنه لم يؤثر للشافعي إلا قول واحد في مسألة لما كان ثمة ذلك الباب من الترجيح والاختيار. أما والأقوال كثرت عنه، يقول الرأي ثم يرجح فقد شجع ذلك المجتهدين في المذهب على الاجتهاد، وأن يخرجوا أحيانًا عن أقواله مستمسكين بأصوله، وخصوصًا أصله الذي شدد فيه، وهو أخذه بالحديث، اطراح قول له يخالفه، وإن كان ذلك موضع كلام بينهم، سنبينه عند التخريج في مذهبه.

---

(١) مقدمة المجموع الصفحة السابقة، وقد أحصى البجيرمي المسائل المفتى بها في نحو اثنتين وعشرين مسألة، منها بعض من الأربع عشرة التي ساقها إمام الحرمين، وبعض ما ساقه النووي وهذا نص ما قال: «المسائل التي بها على القديم تبلغ اثنتين وعشرين، منها عدم وجوب التباعد عن النجاسة في الماء الراكد الكثير والتثويب في الأذان وعدم انتقاض الوضوء بمس المحارم، وطهارة الماء الجاري ما لم يتغير، وعدم الاكتفاء في الاستنجاء بالحجر إذا انتشر البول، وتعجيل صلاة العشاء، وعدم مضي وقت المغرب بمضي خمس ركعات، وعدم قراءة السورة في الأخيرتين، والمنفرد إذا أحرم الصلاة ثم أنشأ القدرة (أي جواز ذلك)، وكراهية قلم أظافر الميت، وعدم اعتبار النصاب في الركاز، وشرط التحليل في الحلق بعذر المرض، وتحريم أكل جلد الميتة بعد الدباغ، ولزوم الحد بوطء المحرم بملك اليمين، وقبول شهادة فرعين على كل من الأصلين، وغرامة شهود المال إذا رجعوا، وتساقط البينتين عند التعارض، إذا كانت إحدى البينتين شاهدين، وعارضها شاهد ويمين رجح الشاهدان على القديم وعدم تحليف الداخل مع بينة إذا عارضها بينة الخارج، وإذا تعارضت البينات وأرخت إحداها قدمت على القديم، وهو الصحيح عند القاضي، وإذا علقت الأمة من وطء بشبهة ثم ملكها الواطئ صارت أم ولد على أحد القولين في القديم واختلف في الصحيح وتزويج أم الولد، فيه قولان، واختلف في الصحيح (حاشية البجيرمي جـ١ ص٥٣).

وهناك مسائل أخرى جاءت في مقدمة المجموع منها الجهر بالتأمين للمأموم ومن مات وعليه صوم يصوم عنه وليه. ومنها استحباب الخط بين يدي المصلي، ومنها إجبار الشريكين في الجدار على العمارة. ومنها أن الصداق في يد الزوج مضمون ضمان اليد.

التخريج في مذهب الشافعية

٢٤٠ - من المقرر الثابت أن مذهب الشافعي كسائر المذاهب لا يمكن أن يقرر أحكامًا لكل الحوادث التي تقع، لأن المجتهد إنما يقرر الأحكام في الحوادث التي يسأل عنها، فيحكم بالأحكام، ويبنيها على أسباب استقامت عنده، وعلى ذلك لا يمكن أن يقال إن آراء إمام من أئمة الفقه الإسلامي قد اشتملت على أحكام كل ما يجد من الحوادث، ولما كان المتبعون للمذاهب يفتون ويقضون بمقتضى الاتباع لذلك الإمام سالكين طريقه، كان لابد من أن يفتوا في وقائع لم يؤثر عن الإمام رأي فيها. فلابد من استخراج حكم على مذهبه، وعلى طريقته، وذلك بالتخريج على أصوله وقواعده، والقياس على وقائع كان له حكم فيها.

وإن التخريج على مذهب المجتهد من المجتهدين له عاملان:

أحدهما: أن يكون له أصول مقررة ثابتة أو له أحكام في فروع عرفت أسبابها عنه بنقل نقل عنه، أو يمكن تعرفها بالاستنباط.

ثانيهما: أن يكون في مذهب المجتهد رجال مجتهدون في مذهبه متبعون طريقته وعندهم قدرة على الاستنباط والتخريج، وقد توافر الأمران لمذهب الشافعي، فتوافر الأمر الأول بما لم يتوافر لغيره من الأئمة أصحاب المذاهب لأنه دون أصوله، وذكر القواعد التي يرجع إليها في استنباط مذهبه، ولم يؤثر عن غيره من الأئمة أصحاب المذاهب أن بين قواعده كما بينها الشافعي. وتوافر الأمر الثاني، فقد وجد في طبقات كثيرة فقهاء مجتهدون يتقيدون بأصول الشافعي في أكثر اجتهادهم، وقليلا ما يخالفونها، ويجتهدون في أمور للشافعي رأي فيها، وقد يخالفونه، وما يصلون إليه من رأي يعد من مذهبه، إن جاء على أصله ولم يناقض رأيًا له.

٢٤١ - وقد قسم العلماء تخريجات الفقهاء في المذهب الشافعي من ناحية نسبتها إلى مذهبه، وحملها صفة الانتساب إلى قسمين:

أحدهما: آراء تعد خارجة عن المذهب، وهي التي يكون المخرج قد خالف فيها نصًا للشافعي حكم به في واقعة من الوقائع، أو خالف فيها قاعدة من

القواعد الأصولية، فإن هذه لا تحتسب من مذهب الشافعي لمخالفتها لرأيه، أو منافاتها في الاجتهاد ولأصوله، إذ لا ينسب إلى مذهب الشافعي ما يكون ضد رأيه، ولا يعد من مذهبه ما جرى على غير أصوله، وخرج على غير قواعده، وقد كان من بعض أصحابه من سلك ذلك المسلك في مسائل انفرد بها.

ثانيهما: آراء تعد من مذهب الشافعي، وإن لم يؤثر عن الشافعي نص فيها، تلك الآراء التي تعد مخرجة على أصول الشافعي، ولم تكن مخالفة لرأي له، فإن هذه تعد من مذهب الشافعي بلا خلاف، وللدقة في القول لا يقول العلماء إنها أقوال للشافعي، ولكن يقولون إنها أوجه في مذهبه، لأنه لم يقلها، وإن خرجت على أصوله، وصارت على قواعده، وهي من مذهب الشافعي على أية حال.

وهناك أبواب التخريجات ويختلف العلماء فيها، أتعد من القسم الأول أم تعد من القسم الثاني؟، ومنها:

أولاً: المسائل التي يجتهد فيها المجتهدون في المذهب لا يخالفون فيها قولاً للشافعي، ولكن لا يلحقونها بأصل من أصوله، فالنووي يجعلها أوجها في المذهب، ويقول في ذلك: الأوجه لأصحاب الشافعي المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله، ويستنبطونها من قواعده، ويجتهدون في بعضها، وإن لم يأخذوه من أصله[1]، فهو يعد من المذهب بلا ريب ما يجتهد من الأصحاب غير مقيدين بأصل الشافعي، ما داموا لم يخالفوا قولاً له، ولم يناهضوا أصلاً من أصوله، إذا أخذها من أصل غيره، لا ينافي أصله ولا يناقضه.

ويقول ابن السبكي في هذا النوع من التخريجات التي لا يذكر فيها المخرج أنه تقيد بأصول الشافعي، بل يبنيها على غيرها، وإن لم يناهضها: إن ناسبها عد من المذهب، وإن لم يناسبها لم يعد، وإن لم تكن فيه مناسبة، ولا منافاة: وقد لا يكون لذلك وجود لإحاطة المذهب بالحوادث كلها. ففي حالة إلحاقه بالمذهب تردد[2].

(١) مقدمة المجموع، ص٦٥.

(٢) الطبقات، جـ١، ص٢٤٤.

وإذا أطلق المجتهد القول، فلم يعلم أسار في ذلك على أصل من أصول الشافعي أم سار على غيره، فقد قال في ذلك ابن السبكي: إنه إن كان ممن يغلب عليه التمذهب والتقيد كالشيخ أبي حامد، والقفال عد من المذهب، وإن كان ممن كثر خروجه كالمحمدين الأربعة فلا يعد من المذهب[1].

ثانيًا: اختيار المجتهد في المذهب قولا رجع عنه الشافعي، فالجمهور على أن اختياره لا يعد من المذهب، وقد بينا ذلك عند الكلام في القديم والجديد.

ثالثًا: إذا وجد حديث يخالف رأيًا مأثورًا عن الشافعي، فأخذ المجتهد في مذهب الشافعي بالحديث الصحيح، وترك رأي الشافعي في المسألة التي ورد فيها نص ذلك الحديث، فقد اختلف العلماء في عد ذلك الرأي الذي يوافق الحديث الصحيح، ويخالف المنقول عن الشافعي من مذهب الشافعية، والأصل في ذلك أنه قد تضافرت الأخبار بأن الشافعي قال: إذا صح الحديث خلاف قولي فاعملوا بالحديث واتركوا قولي، أو قال فهو مذهبي، وقد رُوي عنه هذا المعنى بألفاظ مختلفة، فطائفة من أصحابه ومن جاء بعدهم أخذوا بذلك، وكل مسألة رأوا فيها حديثًا صحيحًا يخالف فتواه أفتوا بالحديث وقالوا: مذهب الشافعي ما وافق الحديث، وأكثر الذين سلكوا ذلك المسلك من المتقدمين من فقهاء الشافعية.

ولقد تردد بعض الشافعية في الأخذ بالحديث إن عارض قول الشافعي؛ لأنه عساه يكون منسوخًا في نظره، أو مؤولاً، أو صح عند غيره بطريق أقوى من طريقه.

والأكثرون على أن الأخذ بالحديث واجب، ويعد ذلك من مذهب الشافعي، ولكن بشروط ذكرها النووي وغيره، وهي أن يكون الذي يأخذ بالحديث

---

(١) الطبقات جـ١ ص٢٤٤، والمحمدون الأربعة هم محمد بن نصر، ومحمد بن جرير الطبري، ومحمد بن خزيمة، ومحمد بن المنذر، وتري أن السبكي يذكر هنا أنهم ممن كثر خروجهم على المذهب، ويقول في الجزء الثاني ص١٢٦: المحمدون الأربعة.. من أصحابنا وقد بلغوا درجة الاجتهاد المطلق، ولم يخرجهم ذلك عن كونهم من أصحاب الشافعي المخرجين على أصوله، المتمذهبين بمذهبه، لو فاق اجتهادهم اجتهاده.. فإنهم وإن خرجوا عن رأي الإمام الأعظم في مسألة من المسائل فلم يخرجوا في الأغلب، فاعرف ذلك، واعلم أنهم في أحزاب الشافعية معدودون، وعلى أصوله مخرجون، وبطريقه متهذبون، ولمذهبه متمذهبون.

وترى من هذا ومما سبقه أنهم يعدون شافعية مع كثرة خلافهم للشافعي.

ويترك قول الشافعي، ويعتبر اختيـاره من مذهب الشافعي من أهل الاجتهاد، وأن يغلب على ظنه أن الشافعي لم يعلم بهذا الحديث، ويقول في ذلك النووي: وهذا الذي قالـه الشافعي ليـس معناه أن كل أحـد رأى حديثًا صـحيـحًا، قـال مذهب الشافعي، وعمل بظاهره، وإنما هذا فيـمن له رتبة الاجتهاد في المذهب وشرطه أن يغلب على ظنه أن الشـافعي رحمـه الله لم يقف على هذا، أو لم يعلم صحـته، وهذا إنما يكون مطالعة كتب الشـافعي كلها، ونحوها من كتب أصـحابه الآخذين عنه وما أشبهها، وهذا شرط صـعب، قل من يتصف به، وإنما اشترطوا ما ذكرنا؛ لأن الشافعي رحمه الله ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة، رآها وعلمها، ولكن قام الدليل عنده على طعن فـيها، أو نسخـها، أو تخصـيصها، أو تأويلهـا، أو نحو ذلك[1].

وعلى هذا الأساس قالوا: إن القديم من مذهب الشـافعي (إذا وجدوا حديثًا عاضده) كـان أولى بالعمل من الجديد الذي يخالف ذلك الحـديث، وقد نقلنا عن النووي ما يفيـد ذلك، وقال البجيـرمي ما نصه: الفتوى عـلى ما في الجديد دون القديم. وقد رجع الشافـعي عنه، وهذا كله قديم لم يعضده حديث، فـإن اعتضد بحـديث فهو مـذهب الشافـعي، فقـد صح عنه أنه قـال: إذا صح الحديث فـهو مذهبي، واضربوا بقولي عرض الحائط[2].

٢٤٢ - في هذه الدائرة كان تخـريج الفقهاء مـن بعد الشافعي على مـذهبه والأكثرون مع قـولهم إن ما يخرجه العلماء في هذه الدائرة، وبهـذه الشروط يعد من المذهب الشافـعي لا ينسبون الرأي إليه؛ لأنـه لم يكن هو الذي استنبطه، وإن جرى على أصوله، وسار على قواعده، أو قيس على أحكام فروعه.

ولقد جرى فقهـاء الشافعية في التخريج شوطا بعيـدا، وتباينت في التخريج أقوالهم بحـسب اختلاف بيـئاتهم ومنازع تفكيـرهم، وأضيفت أقـوالهم في أقوال إمامهم، ولكن النووي لا يسمي أقوال الفقهاء من بعد الشافعي أقوالا في المذهب، بل يسميها أوجها.

---

(١) مقدمة المجموع. ص٦٤.

(٢) حاشية البجيرمي، جـ٤، ص٥٣.

وهو على هذا الأساس يقسم الاختلافات في المذهب الشافعي ثلاثة أقسام: (١) أقوال (٢) وأوجه (٣) وطرق. والتبيين بعض النبيين مراده من هذه الأقسام:

فالأقوال هي الأقوال المنسوبة للشافعي، فما للشافعي من آراء مختلفة في المسائل هو الذي يسمى أقوالاً.

والأوجه هي الآراء التي يستنبطها الفقهاء الشافعية، ويخرجونها على أصوله، أو يبنونها على قواعده.

وأما الطرق فهي اختلاف رواة المذهب الشافعي في حكاية المذهب[1].

المجتهدون في المذهب الشافعي

٢٤٣ - كان للشافعي أصحاب بالعراق، وأصحاب بمكة، وأصحاب بمصر، وسط العالم الإسلامي تصل شرقه بغربه، وكانت الرحال تُشد إلى صاحبه الربيع بها، لينقلوا فقهه، فكثر الآخذون بالمذهب الشافعي، وتفرقوا بالأقاليم، فكان منهم العراقيون، ومنهم النيسابوريون، ومنهم الخراسانيون، ولقد اقترن وجود الشافعية بهذه البلاد بحضارات إسلامية وقيام دول بها كانت أقوى دول الإسلام في عصرها كآل بويه والسلاجقة.

ومن الشافعية من كانوا بالشام، ومنهم من كانوا باليمن، ومنهم صاقبوا المذهب الزيدي، وخالطوا أهله، والعلم ينتقل بين المخالطين من غير محاجزة مانعة، ومنهم من كانوا بفارس.

وهكذا تباعدت أقاليمهم، وإن انتموا إلى الشافعي، ومنهم مجتهدون في المذهب الشافعي يخرجون الفروع على مقتضى أصوله، والمأثور من أقواله، ولا شك أنهم في تخريجاتهم متأثرون ببيئاتهم ومشاربهم، والأحداث التي تنزل بهم، وطرق علاجها، وأن ذلك بلا ريب يدعو إلى اختلافهم في آرائهم، وإن كانوا جميعًا يستقون من معين واحد، ومقيدين بأصل واحد، فإن اختلاف نزوعهم الفكري، واختلاف بيئاتهم واختلاف النوازل سيكون له الأثر في توجيه الرأي وتخريج المذهب.

ولو أننا درسنا آراء فقهاء خراسان، ونيسابور وآراء فقهاء العراق، وحللناها على ضوء ذلك لوجدنا أثر البيئة، واختلاف النزعات يلوح، ولعل اجتهاد

(١) مقدمة المجموع، ص٦٥.

العراقيين كان أقرب إلى المنقول عن الشافعي من اجتهاد الخراسانيين والنيسابوريين، وقد أشار إلى شيء من ذلك النووي، فقال: اعلم أن نقل أصحابنا العراقيين لنصوص الشافعي وقواعد مذهبه، ووجوه متقدمي أصحابنا أتقن وأثبت من نقل الخراسانيين غالبًا، والخراسانيون أحسن تصرفًا وبحثًا وتفريعًا وترتيبًا غالبًا.

ومن هذا ترى أن النووي يجعل فضل العراقيين في النقل، وفضل الخراسانيين في التصرف والبحث والتفريع، وذلك لأنه في بيئة العراق ومصر نشأ المذهب الشافعي قديمه وجديده، فكان الاحتياج إلى التفريع خضوعًا لحكم البيئة غير كثير؛ لأن هذه البيئة قد أثرت تأثيرها في نشأة المذهب، وأما خراسان وما وراءها، فهي بيئة جديدة عليه، لم ينشأ فيها، فكان لابد من أن يكون فيه تصرف وبحث وتفريع، ليسعف هذه البيئة وغيرها بحاجتها، وليعيش فيها، ويترعرع في ظلها. وإن وجود الشافعية بخراسان ونيسابور، وفارس جعلهم يتصلون بالشيعة الإمامية، كما اتصلوا في اليمن بالشيعة الزيدية، وإن الاتصال بين المذاهب المتضاربة في بعض نواحيها، وإن أوجد تناحرا في بعض المسائل، يمكن أصحاب كل مذهب من أن يفهموا بعض ما عند مخالفيهم من خير، وإن الالتقاء المادي والفكري يجعل الأفكار تتبادل بينهم أرادوا ذلك أو لم يريدوا.

٢٤٤ - ولقد كان فقهاء ذلك المذهب فيهم من يجتهد حرًا، وإن غلبت عليه طريقة الشافعي وفيهم من يقتصر على التخريج.

ولقد قسم النووي أولئك العلماء أربعة أقسام، وكل قسم منهم له درجة في الإفتاء، ولنذكر ذلك التقسيم.

القسم الأول: مجتهد منتسب ليس بمقلد بل هو لم يقلد الشافعي لا في الأصل، ولا في الدليل، بل مجتهد فيهما اجتهادًا مطلقًا، وإنما ينسب إلى الشافعي لموافقته طريقته ولسلوكه مثل نهجه في الاجتهاد، ويقول النووي:

ادعى الأستاذ[1] أبو إسحق هذه الصفة، لأصحابنا، فحكي عن أصحاب مالك رحمه الله، وأحمد، وداود، وأكثر الحنفية أنهم صاروا إلى مذاهب أئمتهم

(١) أبو إسحق: هو أبو إسحق الشيرازي صاحب المهذب الذي شرحه النووي بالمجموع. وقد كان فقيهًا ممتازًا، ومجادلاً قويًا جمع العلم بفقه أهل عصره، وكتاب المهذب دليل واضح على ذلك. وقد توفى سنة ست وسبعين وأربعمائة.

تقليداً لهم، وقال: والصحيح الذي ذهب إليه المحققون ما ذهب إليه أصحابنا، وهو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعي، لا تقليداً له بل إنهم لما وجدوا طرقه في الاجتهاد والقياس أسد الطرق، ولم يكن لهم بد من الاجتهاد سلكوا طريقه، فطلبوا معرفة الأحكام بطريق الشافعي، وذكر أبو علي السنجي (بكسر السين المهملة)[1] نحو هذا فقال: اتبعنا الشافعي دون غيره، لأنّا وجدنا قوله أرجح الأقوال وأعدلها، لا أنّا قلدناه، قلت: هذا الذي ذكره موافق لما أمرهم به الشافعي، ثم المزني في أول مختصره، ولقد عقب النووي على هذه الكلام بما يفيد أنه ليس محل إجماع، فإن من العلماء من ينكر ذلك ويقول: إن دعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقًا لا تستقيم، ولا تلائم المعلوم من حالهم، أو حال أكثرهم، ثم يقول النووي: وحكى بعض أصحاب الأصول منا أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل. وهذا إسراف.

والذي يُهدى إليه ما قرأناه أن دعوى الاجتهاد لأصحاب الشافعي في الطبقة الأولى والثانية على أنهم جميعًا مجتهدون مطلقون لا شك أنها دعوى فيها إسراف أيضًا، وأن الوسط أنه كان فيهم مجتهدون منتسبون، يكثرون في الطبقات الأولى، ويقلون في الطبقات الأخيرة، حتى إذا جاءت العصور المتأخرة لم يكونوا، وإن هؤلاء المجتهدين المطلقين منهم من كثر انفراده بمسائل تخالف الشافعي، فلا يعد انفراده من المذهب كالمحمدين الأربعة محمد بن جرير وابن نصير وابن خزيمة وابن المنذر، ومنهم من يقل انفرادهم عن مذهب الشافعي، فيقل خروجهم عليه، ومنهم من كان بين الطريقين كالمزني، وتفرداته لا تعد من المذهب الشافعي، فقد جاء في شرح الوجيز للرافعي: تفردات المزني لا تعد من المذهب إذ لم يخرجها على أصل الشافعي.

(١) هو أبو علي الحسين بن شعيب بن محمد السنجي من قرية سنج بكسر السين، من أكبر قري مرو مات سنة ٤٠٣هـ، وقد كان فقيه عصره على إلمام عظيم بفقه الشافعي، جمع بين طريقة العراق في فقه الشافعي التي تمتاز بالنقل والحكاية لأقوال المتقدمين، وطريقة علماء خراسان التي تمتاز بالبحث والتفريع والتصرف، والترتيب. فقد تفقه على شيخ الخراسانيين أبي بكر القفال بمرو، جاء في طبقات ابن السبكي عنه: قال بعض أصحابنا بنيسابور: الأئمة بخراسان ثلاثة، مكثر محقق، ومقل محقق، ومكثر غير محقق، فأما المكثر المحقق فالشيخ أبو علي السنجي. وأما المقل المحقق فالشيخ أبو محمد الجويني، والمكثر غير المحقق الفقيه ناصر العمري. غير المروزي.

وقد نقل ابن السبكي في طبقاته عن إمام الحرمين بالنسبة للمزني، والذي أراه أن يلحق مذهبه في جميع المسائل بالمذهب، فإنه ما انحاز عن الشافعي في أصل يتعلق بالكلام فيه بقاطع، وإذا لم يفارق الشافعي في أصوله فتخريجاته غير خارجة على قاعدة إمامه، وإن كان لتخريج مخرج التحاق بالمذهب: فتخريج المزني لعلو منصبه وتلقيه أصول الشافعي، فإذا انفرد بمذهب استعمل لفظة تشعر بانحيازه.

وفي الجملة كان في الآخذين بمذهب الشافعي مجتهدون مطلقون يكثرون في الطبقات الأولى، ويقلون فيما بعدها.

٢٤٥ - القسم الثاني: مجتهدون مقيدون بمذهب الشافعي، ويقول النووي في ذلك القسم: هذه صفة أصحابنا أصحاب الوجوه، وعليها كان أئمة أصحابنا أو أكثرهم، أي أن أكثر المجتهدين في المذهب الشافعي قيدوا أنفسهم بالتخريج على أصوله غير مخالفين طريقته، ومن قلد هؤلاء فيما يصلون إليه من أحكام يعتبرون مقلدين للشافعي لا مقلدين أولئك الأصحاب، وذلك في نظر إمام الحرمين؛ لأن من استفتى مجتهداً من المجتهدين في مذهب الشافعي إنما يريد أن يعرف الحكم على مقتضى المذهب لا على مقتضى نظر ذلك المجتهد المجرد، ولكن قال بعض العلماء: إن الكلام في كون المقلد لرأي المجتهد في المذهب مقلداً للشافعي، أو لمن خرج المسألة على مذهب الشافعي مبني الكلام في نسبة الرأي المخرج على أصول الشافعي إلى الشافعي، أهو منسوب إليه، أم هو منسوب لمن خرجه، والأصح أنه منسوب لمن خرجه، وعلى ذلك يعتبر المستفتي مقلدا للمخرج لا للشافعي.

٢٤٦ - هذان هما القسمان اللذان بهما نما المذهب الشافعي في التخريج والبحث، وهما اللذان توليا تصريفه وتوجيهه وإخضاعه لأحكام البيئات وتصريفات الزمان.

أما القسمان الآخران، فكان لهما فضل جمعه وترتيب أدلته وتهذيب مسائله وجمع فروعه، فالقسم الثالث لم يبلغ درجة أصحاب الاجتهاد، ولكنه كما قال النووي، فقيه النفس حافظ مذهب إمامه، عارف بأدلته، قائم بتقريرها يصور

ويحـرر ويقرر ويمهـد ويزيف ويرجح، لكنـه قصـر عن أولئك (أي المجـتهـدين) لقصوره عنهم في نـقط المذهب، أو الارتياض في الاستنباط، أو معـرفة الأصول ونحوها من أدواتهم.

والقسم الرابع: يحفظ المذهب وينقله ويفهمـه في واضحه ومشكله، ولكنه لا يقوم بتقرير أدلته وتحرير أقيسته، ويقـول فيه النووي: فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه في مسطورات مذهبه من نصـوص إمامه وتفريع المجتهدين في مذهبه، وما لا يجده منقولاً إن وجد في المنقول مثله بحيث يدرك بكبير فكر أنه فرق بينهما جاز إلحاقـه به، والفتوى به، وكذا مـا يعلم اندراجه تحت ضابط مجـتهد في حق المذاهب وما ليس كذلك يجب إمـساكه عن الفتوى فـيه، ومثل هذا يقع نادراً في حق المذكور، إذ يبـعد كـما قال إمـام الحرمين أن تقع مـسألة لم ينص عليـها في المذهب، ولا هي في معنى المنصوص، ولا هي مندرجة تحت ضابط[1].

٢٤٧ - هذه مراتب الـفقهـاء في المذهب الشافـعي، وهم الذين تولوا نقله وحكاية أقوال الشافعي والتخريج على أصوله وعلى أقواله، والذين جمعوه ورتبوه ودونوه وتناقلته الأجيال عنهم حتى وصل إلى عصرنا.

هذا وإن ترتيبهم الزمني بالنسبة لعصر الشافعي يكاد يكون كترتيبهم في هذا التقسيم، فـالطبقة التي جاءت بعد الشافعي وهم أصحـابه والذين وليهم كان يكثر فيـهم الاجتـهاد المطلق في استـخراج المسـائل من الأصول، والطبقـة الثالثـة كان يسودها التخريج على المذهب.

ويقـول النووي: إن المجتـهدين المنتـسبين والمخـرجين كانوا إلى آخـر المائة الرابعة، أما فـقد قل المجتهـدون، وقل المخرجون، وصار عمل المتـأخرين ترتيب الأدلة وتقريرها وحكاية الأقـوال والأوجه في المذهب، فهو يقول فـي بيان القسم الذي ذكرنا: هذه صفـة كثير من المتأخرين إلى أواخـر المائة الرابعة المصنفين الذين رتبوا المذهب وحرروه وصنفوا فيه تصانيف، فـيها معظم اشتغال الناس اليوم، ولم يلحقوا الذين قبلهم في التخريج.

(١) قد أخذنا هذه الأقسام الأربعة من أحوال المفتي في مقدمة المجموع للنووي، ص٤٢، ٤٣، ٤٤.

وليس معنى ذلك أن المخرجين قد انقطعوا عند المائة الرابعة بل إنهم قلوا بعد ذلك، فقد وجد في المائة الخامسة، وما وليها من الشافعية من يجتهد في تخريج المسائل، بل من يخالف الشافعي[1] نفسه، وإن التخريج لم يخل منه عصر إلا في العصور المتأخرة التي اقتصر فيها العلماء على دراسة كتب المتقدمين تلخيصًا، وشرحًا وتبويبًا، واستخراجًا للأحكام منها، فانصرفوا عن دراسة حرة للعلوم، إلى دراسة الكتب وتفهمها وتعرف ما فيها، وتلك موجة من القصور لم تنل المذهب الشافعي وحده، بل وتناولت الفقه في كل المذاهب.

٢٤٨ - وقد كان المذهب يلبس الرداء الذي يكتسي به رجاله، فإن كانوا من المجتهدين كان باب الاستنباط متسع الآفاق فيه، فإن المجتهد لا يكون مقيدا إلا بأصول الشافعي، وهي مرنة تتسع للاجتهاد المطلق، ويكون كل ما يصل إليه المجتهد معدومًا في المذهب الشافعي إلا إذا خالف قولا قاله الشافعي، وقد كان يقع ذلك، يعلنون به الانفراد، أو يخالف أصلاً من أصول الشافعي، وندر أن يكون ذلك، لأنها مرنة لا تضيق على المجتهد ما دام مجتهدا في دائرة الكتاب والسنة والقياس، ولما قل المجتهدون المنتسبون، واقتصر الاجتهاد على التخريج كان التفريع، وكان التصرف والبحث والاستنباط واستخراج الأحكام في الدائرة المذهبية، فاستفاد من ذلك المذهب فائدة لا تقل عن فائدته من السابقين، وإن كان فقه الأولين في ذاته أوسع رحابا، وأخصب إنتاجا.

فلما غلق باب الاجتهاد المطلق، وضاق باب التخريج، ضاق المذهب، وصار مقصورا على دراسة أقوال المتقدمين وترتيبها والاستدلال لها، واستخراج الأحكام من الكتب فقط من غير الاتجاه إلى ما سواها.

٢٤٩ - والحق أن المذهب الشافعي لم يضق فيه باب التخريج، إلا بعد أن شرق وغرب، وبعد أن اكتسب من البيئات المختلفة، والأحوال الاجتماعية المتباينة والشئون الاقتصادية المتخالفة الشيء الكثير بما كان يتأثر به المجتهدون عند تخريجهم

(١) ذكر ابن السبكي في طبقاته أن أباه عليًا السبكي توفي سنة ٧٥٦، كان ممن لهم اجتهاد خالف فيه الشافعي، فقد قال في بيان ما انتخبه مذهبًا له (وذلك على قسمين: أحدهما: ما هو معترف بأنه خارج عن مذهب الشافعي رضي الله عنه، وإن كان ربما وافق قولاً ضعيفًا في مذهبه، أو وجهًا شاذًا) ونراه يقرر أنه خالف الشافعي فيما اختاره.

للمسائل، إذ كانوا بلا ريب متأثرين ببيئاتهم الجغرافية، والاجتماعية، والاقتصادية، وأنك لو درست ذلك المذهب على ضوء هذا، وتعرفت الآراء بين المختلفين على ذلك النور لعلمت أثر البيئات في أقوال المختلفين وآراء المتنازعين، ولو أن الذين يدرسون فروع المذاهب المختلفة درسوها منسوبة لأصحابها، وعرفوا البيئات المختلفة، فإنهم حينئذ يرون تلك الآراء صورا لعصورها، حاملة ألوانها ومنازعها الاجتماعية والاقتصادية وأعراف الناس فيها.

وإذا كان ذلك المذهب الشافعي لم يمنع فيه التخريج، أو يضيق إلا بعد أن استقى من البيئات، فالذخيرة المحفوظة منه ثروة فقهية جليلة عظيمة الفائدة، جيدة الثمرة.

٢٥٠ - ولما ضاق باب التخريج انصرف العلماء إلى المحافظة على الثروة التي ورثوها عن المجتهدين والمخرجين، واستخرج الفتاوى والأحكام من بين الأقوال المختلفة والآراء المتنازعة، ولم يكن للمفتي أن يختار أي رأي شاء، أو أي وجه أراد، بل قيده في اختياره.

وقد ذكرنا أنهم يقسمون الخلاف في المذهب إلى ثلاثة أقوال في المذهب، وهي ما ينسب إلى الشافعي من غير اختلاف في الرواية. وأوجه وهي ما ينسب إلى المجتهدين فيه من آراء مخرجة على أصول الشافعي، وطرق وهو ما اختلفت فيه الحكاية عن الشافعي، أو عن المجتهدين.

والمفتي في العصور المتأخرة إذا وجد قولين للشافعي ليس له أن يختار أحدهما، بل يرجع في ذلك إلى ما رجحه المخرجون السابقون[1] الذين بنوا تخريجهم على أصوله أو الصادق من الروايات المختلفة، ويقول النووي: إن لم يحصل على ترجيح بطريق توقف حتى يحصل، أي أنه إذا لم يعثر على ترجيح لمن سبقه توقف حتى يحصل على الترجيح المنقول.

وإذا كانت المسألة التي يفتي فيها ذات أوجه للمجتهدين، أو طرق نقل مختلفة فإنه يرجع إلى ما رجحه المجتهدون السابقون، وهو ما صححه الأكثر، ثم الأعلم والأورع، فإن تعارض الأعلم والأورع قدم الأعلم، فإن لم يجد ترجيحًا عن أحد اعتبر صفات الناقلين للقولين، أو القائلين للوجهين، فما رواه البويطي والربيع المرادي، والمزني عن الشافعي مقدم على ما رواه غيرهم.

---

(١) والعلماء المجتهدون يرجحون بين أقوال الشافعي، فيأخذون بما رجحه هو، فإن لم يصرح بالترجيح فيما فرع عليه رجحوا المتأخر على المتقدم، فإن لم يعرف وذلك نادر رجحوا أقربها إلى أصوله.

وقد قال بعض العلماء: إذا كان للشافعي آراء بعضها يوافق فيه أكثر الأئمة والآخر قد انفرد به ولم يؤثر ترجيح اتبع ما وافق أكثر الأئمة، ولكن يقول النووي: إن ذلك محل نظر، فقد قال: حكي القاضي حسين فيما إذا كان للشافعي قولان أحدهما يوافق أبا حنيفة - وجهين لأصحابنا: **(أحدهما)** أن القول المخالف أولى، وهذا قول الشيخ أبي حامد الأسفراييني قال: الشافعي إنما خالفه لاطلاعه على موجب المخالفة.

(والثاني) القول الموافق أولى، وهو قول القفال، وهو الأصح، المسألة المفروضة، فيما إذا لم يجد مرجحا مما سبق.

وهكذا ترى أنه بعد أن انقضى دور التخريج جمد العلماء على المنقول، لا يتجاوزونه، وامتنعوا عن التصرف، وصاروا عبيد الكتب، يرجحون ما ترجح ويزيفون ما تزيف، وليس لهم فكر إلا في استخراج العلم من بين دفاتها، وبذلك قامت المحاجزات بين الفقه الشافعي، وبين الأصول التي قام عليها، وبينه وبين البيئات التي يعيش فيها، فقد صار الفقيه فيه من يعرف الفروع المدونة المصححة، لا من يبني على أصوله، كما بنى من سبقوه، وأصبح لا يعالج الحوادث التي تقع بالتخريج الحر فيستنبط لها من الأحكام ما يناسب حالها، ويلائم شئونها غير خارج عن أصول المذهب، بل يأخذ أحكامها من الفروع المدونة، وإن كان لحال غير حالها وفي مجتمع غير مجتمعها.

والخلاصة أن الفقه الشافعي أخذ ثلاثة أدوار تبينت مما مضي، دور النمو تحت سلطان الاجتهاد المطلق مع التقيد بالأصول الشافعية، ودور النمو تحت التخريج، وأخيراً دور الوقوف، فهل لأصحابه أن يسيروا، وقد سن السابقون طريق السير، وهو دراسة المسائل التي تعرض، وليس فيها نص للشافعي على مقتضى ما تهدي إليه أصوله، والله الموفق.

انتشار المذهب الشافعي

٢٥١ - قال ابن خلدون في المقدمة: «أما الشافعي فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها، وقد انتشر مذهبه بالعراق وخراسان، وما وراء النهر، وقاسموا الحنفية في الفتوى والتدريس في جميع الأمصار، وعظمت مجالس المناظرات بينهم،

وشحنت كتب الخلافيات بأنواع استدلالاتهم، ثم درس ذلك كله بدروس المشرق وأقطاره، وكان الإمام محمد بن إدريس الشافعي لما نزل على ابن عبد الحكم بمصر أخذ عنه جماعة من بني عبد الحكم، وأشهب بن القاسم وابن المواز وغيرهم، ثم الحارث بن مسكين وبنوه، ثم انقرض فقه أهل السنة من مصر بظهور دولة الرافضة وتداول بها فقه أهل البيت، وتلاشى من سواهم، إلى أن ذهبت دولة العبيديين من الرافضة على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب، ورجع إليهم فقه الشافعي وأصحابه من أهل العراق والشام، فعاد إلى أحسن ما كان ونفق سوقه، واشتهر منهم محيي الدين النووي من الحلبة التي ربيت في ظل الأيوبية بالشام، وعز الدين ابن عبد السلام أيضًا، ثم ابن الرفعة بمصر، وتقي الدين بن دقيق العيد، ثم تقي الدين السبكي بعدهما إلى أن انتهى ذلك إلى شيخ الإسلام بمصر لهذا العهد، وهو سراج الدين البلقيني، فهو اليوم أكبر الشافعية بمصر، وكبير العلماء بها، بل أكبر العلماء من أهل العصر».

هذه كلمة ابن خلدون عن مذهب الشافعي وانتشاره، وقد ذكر أنه ابتدأ من مصر، ثم غالب المذهب الحنفي والمذاهب الأخرى في الشرق ثم عاد إلى مصر موطنه، هذا إجمال يحتاج إلى قليل من التفصيل.

٢٥٢ - اجتهد الشافعي بمكة، ودرس أهل العراق مذهبه، ولكن العلماء في ذلك الوقت لم يكونوا قد سلكوا الطريق المذهبي في دراستهم، بل كان كل عامل يجتهد فيما يعرض له من المسائل اجتهادًا حرًا، وقد يستعين بدراسة غيره، ليستن لنفسه طريقًا، وليكون له رأيًا من غير أن يتقيد بطريق من استعان به، ولا رأيه، ولم يكن ثمة تقليد إلا تقليد العامة لمن يستفتونهم من العلماء، لذلك لم تصر هذه البلاد شافعية باجتهاد الشافعي فيها، لو دراسته لأهلها.

ولما أخذت ريح التقليد تهب بعد أن اختار المجتهدون، أو بعضهم طريقة بعض الأئمة في الاجتهاد، ثم صار أهل الإقليم يقلدون إماما، ويختارون مذهبه، كان المذهب الشافعي قد استقر في مصر، واستقام أهلها على طريقته، إذ شغل الناس بدراسته عن المذهب المالكي الذي كان غالبًا، والمذهب الحنفي الذي كان معروفًا ، لذلك كانت مصر المكان الذي صدر عنه المذهب الشافعي.

جاء في طبقات ابن السبكي عن مصر والشام بالنسبة للمذهب الشافعي: هذان الإقليمان مركز ملك الشافعية، منذ ظهر مذهب الشافعية، اليد العالية لأصحابه في هذه البلاد لا يكون القضاء والخطابة في غيرهم.

انتشر المذهب الشافعي بعد مقامه في مصر فظهر في العراق، وكثر أتباعه في بغداد، وغلب على كثير من بلاد خراسان، وتوران، والشام، واليمن، ودخل ما وراء النهر، وبلاد فارس والحجاز، وبعض بلاد الهند، وتسرب إلى بعض شمال إفريقية، والأندلس بعد سنة ٣٠٠ سنة هـ، كما في الفوائد البهية.

٢٥٣ - ولنذكر كلمة موجزة عن حاله في كل بلد من هذه البلاد التي انتشر فيها، فأما مصر التي تعتبر الموطن الأول فيها، فكان هو السائد فيها بعد أن تغلب على المذهبين الحنفي والمالكي، واستمر كذلك صاحب السلطان إلى أن جاءت الدولة الفاطمية، فأبطلت العمل به، وجعلت العمل على مقتضى مذهب الإمامية، حتى إذا أدال الله من سلطانهم على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب أحيا المذاهب المعروفة، وأبطل العمل بالمذهب الشيعي، وجعل للشافعي الحظ الأكبر من عنايته، وعناية من جاءوا بعده من الأيوبية، فقد كانوا جميعًا شافعية إلا عيسى بن العادل أبي بكر سلطان الشام، فإنه كان حنفيًا، ولم يكن في هذه الأسرة حنفي سواه، ثم تبعه أولاده، وكان شديد التعصب لذلك المذهب، ويعده الحنفية من فقهائهم.

ولما خلفت دولة المماليك البحرية دولة الأيوبيين لم تنقص حظوة المذهب الشافعي، فقد كان سلاطينها من الشافعيين إلا سيف الدين قطز الذي كان قبل بيبرس، فقد كان حنفيًا، ولكن لم يكن له أثر في مذهب الدولة لقصر مدته، بل لقد زعم السيوطي في حسن المحاضرة أنه لم يكن فيهم غير شافعي قط.

ولقد كان القضاء على المذهب الشافعي مدة هذه الدولة كسابقتها، إلى أن أحدث الظاهر بيبرس فكرة أن يكون قضاة أربعة، لكل مذهب قاض، يقضي بموجب مذهبه، فكان لكل قاض العمل والتحدث بما يقتضيه مذهبه بالقاهرة والفسطاط، ونصب النواب، وإجلاس الشهود، ولكن جعل للشافعي مكان أعلى من سائر الأربعة. وذلك بأن كان له وحده الحق في تولية النواب في بلاد القطر

كما كان له الحق وحده في النظر في أموال اليتامى والأوقاف، وكان بهذا له المرتبة الأولى في الدولة ثم يليه المالكي، ثم الحنفي، فالحنبلي، ولكن جاء في صبح الأعشى أن ابن بطوطة ذكر أن ترتيبهم بمصر مدة الملك الناصر بتقديم الحنفي على المالكي، فلما ولي القضاء برهان الدين بن عبد الحق الحنفي أشار الخلفاء على الملك الناصر بجلوس المالكي فوقه، كما جرت بذلك العادة القديمة من قبله، فعمل بذلك.

واستمرت الحال في دولة المماليك الجركسية كما كانت في سابقتها حتى استولى العثمانيون على ملك مصر، فأبطلوا القضاء بالمذاهب الأربعة واختصاص الشافعي بالمكانة العالية، وحصروا القضاء في المذهب الحنفي لأنه مذهبهم، ولم يزل الأمر كذلك إلى اليوم، بيد أنه قد أخذ الاقتباس من المذاهب الأخرى في الأحوال الشخصية، والوقف والمواريث والوصايا، وهي المسائل التي بقي القضاء فيها على مقتضى أحكام الشريعة الإسلامية دون سواها.

وإذا كان المذهب الشافعي قد فقد مكانته الرسمية في الدولة، فقد بقيت له منزلته في الشعب المصري، فإنه هو والمذهب المالكي قد تغلغل في نفس الشعب حتى إنه يتدين في عبادته على مقتضى هذين المذهبين في ريف مصر وقراها إلى يومنا هذا. فالناس في ريف مصر في عبادتهم يختارون هذين المذهبين، والمالكي أغلب صعيد مصر، والشافعي في الوجه البحري.

٢٥٤ - وأهل الشام كانوا على مذهب الأوزاعي حتى ولي قضاء دمشق بعد قضاء مصر أبو زرعة محمد بن عثمان الدمشقي، الشافعي، قال فيه ابن السبكي في طبقاته: كان رجلاً رئيسًا يُقال إنه هو الذي أدخل مذهب الشافعي إلى دمشق وأنه كان يهب لمن يحفظ مختصر المزني مائة دينار.. توفي بدمشق سنة اثنتين وثلاثمائة.

وقد عبر عن إدخاله المذهب الشافعي الشام بكلمة يقال، وذلك تعبير محقق دقيق لأن المذهب لابد أن يكون قد سرى إلى الشام من مصر، لما بينهما من جوار، وللهجرة التي كان يقوم بها العلماء، ولكن لأنه أول قاض شيعي ولي قضاء الشام، وكان القاضي قبل ذلك أوزاعيًا، فقد عمل بنفوذه على إحلال ذلك

المذهب محل مذهب الأوزاعي، وكان يشجع على حفظه ومعرفته بالهبات كما رأيت، وبتوالي القضاة الشافعيين على الشام أخذ مذهب الأوزاعي في الانقراض، ومذهب الشافعي في الغلب، ولم يتم له الغلب في حياة أبي زرعة، بل في عهد من جاءوا بعده من القضاة، فقد استمر مذهب الأوزاعي، مع أن القضاء أخذ منه - له مكانته في نفس الشعب الشامي، حتى لقد كان له مفتون، وإن لم يكن منه في آخر الأمر قضاة، جاء في تاريخ الذهبي في حوادث سنة ٣٤٧ أنه مات مفتي دمشق على مذهب الأوزاعي أبو الحسن أحمد بن سليمان بن حذلم، وكانت له حلقة كبيرة بالجامع، ويظهر أنه آخر مفت لمذهب الأوزاعي.

ومن هذا يفهم أن مذهب الأوزاعي كان بالشام إلى منتصف القرن الرابع الهجري، وإنه لم تتم الغلبة للشافعي، إلا عند ذلك.

٢٥٥ - والعراق كان لمذهب أبي حنيفة المكانة عند خلفاء بني العباس، لأن القضاة منه منذ ولي القضاء أبو يوسف رضي الله عنه.

قال ابن حزم: «مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان مذهب أبي حنيفة فإنه لما ولي الرشيد أبا يوسف خطة القضاة كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية، ومذهب مالك عندنا بالأندلس، فإن يحيى بن يحيى كان مكينًا عند السلطان مقبول القول في القضاء، وكان لا يلي قاض في الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه، ومن كانوا على مذهبه والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون به بلوغ أغراضهم، على أن يحيى لم يل قضاء قط، ولا أجاب إليه، وكان ذلك زائدًا في جلالته عندهم، وداعيًا إلى قبول رأيه لديهم» اهـ.

ومع ما كان لمذهب أبي حنيفة من مكان بالعراق لهذه الرياسة، ولأنه موطنه ومقامه، كان لمذهب الشافعي أيضًا مكان لتلاميذ الشافعي الأولين به، ولهجرة كثيرين من أصحاب الشافعي إلى العراق؛ ولأن بغداد كانت حاضرة العالم الإسلامي، فكان العلماء يفدون إليها من كل المذاهب ومختلف الآراء، لذلك كله تزاحم المذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة، وكانت له بجواره كثرة، وإن لم يكن معتنقوه هم الأكثر، ولكن كان كثيرون من أهل بغداد فيهم تعصب شديد لمذهب أبي حنيفة حتى إن الخليفة القادر بالله ولي عهد القضاء قاضيًا شافعيًا فثار أهل

بغداد وانقسموا حزبين، حزب لا يؤيد التعيين، وهو الأكثر، وحزب يناصرونه وهم الأقل عددًا، ووقعت الفتن بينهما فاضطر الخليفة لإرضاء الأكثرين، وعزل القاضي الشافعي، وأحل محله حنفيًا، وأعاد إلى الحنفية ما كان لهم من كرامة واعتزاز بالنفس وحرمة، وكان ذلك في آخر القرن الرابع الهجري. ومهما يكن من الأمر فقد كان لمذهب الشافعي مكان ببغداد، ولعلمائه منزلة، ولئن بعدوا عن الرياسة فقد سادوا بالعلم حتى كان أكثرهم في موضع التجلة من الخلفاء، وإن كان القضاء في غيرهم.

٢٥٦ - ولقد دخل المذهب الشافعي فارس، ويقول ابن السبكي: إنه لم يكن بفارس سوى مذهب الشافعي، ومذهب داود الظاهري.

وهذا نص ما فيه: قال الأستاذ أبو منصور: ولم يبرحوا شافعية أو ظاهرية على مذهب داود، الغالب عليهم ظاهرية، ولكن يظهر أن الظاهري قد انقرض بعد ذلك، وغلب على الشافعي المذهب الشيعي، فإن فارس الآن تعتنق المذهب الإمامي الاثني عشري، وهو مذهب الدولة الرسمي، والقضاء فيها على نظامه.

٢٥٧ - أما بلاد خراسان وسجستان وما وراء النهر، فقد كان المذهب الشافعي له المكانة، وكان الشافعيون يتناظرون مع غيرهم من أصحاب المذاهب التي كانت تسكن هذه البلاد، وأحيانًا كان يصل الخلاف إلى اضطراب، كما كان يقع بينهم وبين الشيعة، أو بعض الحنفية والحنابلة أحيانًا.

ولقد تضافرت الأسباب لانتشار المذهب الشافعي بهذه البلاد، والأساس والعماد هو علماء المذهب ونشاطهم، ومحمد بن إسماعيل القفال الكبير الشاسي المتوفى سنة ٣٦٥هـ. هو الذي أدخل ذلك في بلاد ما وراء النهر، كما جاء في طبقات ابن السبكي.

وجاء في الإعلان للسخاوي: أن الحافظ عبد الله محمد بن عيسى المروزي هو الذي أظهر مذهب الشافعي بمرو وخراسان بعد أحمد بن سيار، وكان السبب في ذلك أن ابن سيار حمل كتب الشافعي إلى مرو، فأعجب بها الناس، فنظر عبد الله في بعضها وأراد أن ينسخها، فلم يمكنه ابن سيار فباع ضيعة له، وخرج إلى مصر فأدرك الربيع وغيره من أصحاب الشافعي ورجع إلى مرو وابن سيار

حي، ولقد مات عبد الله هذا سنة ٢٩٣، وذكر السخاوي أيضًا أن أبا عوانة يعقوب بن إسحق النيسابوري الأسفراييني المتوفى سنة ٣١٦ أول من أدخل مذهب الشافعي وتصانيفه إلى أسفرايين وهو ممن أخذ عن الربيع والمزني.

وهكذا نرى العلماء هم الذين تولوا نشر مذهب الشافعي ونقله إلى الأقاليم، ونقل كتبه إلى الأقاليم الشرقية النائية، وكانوا لا يكتفون بنشره بين العامة، بل يقنعون الولاة والسلاطين به، فقد جاء في الكامل لابن الأثير في حوادث سنة ٥٩٥: وفيها فارق غياث الدين صاحب غزنة وبعض أهل خراسان مذهب الكرامية[1] وصار شافعي المذهب، وكان سبب ذلك أنه كان عنده إنسان يعرف بالفخر مبارك شاه يقول الشعر بالفارسية متفننًا في كثير من العلوم، فأوصل إلى غياث الدين الشيخ وجيه الدين أبا الفتح محمد بن محمود المروذي الفقيه فأوضح له مذهب الشافعي، وبين له فساد مذهب الكرامية فصار شافعيًا، وبني المدارس للشافعية، وبني بغزنة مسجدًا لهم أيضًا، وأكثر مراعاتهم، فسعى الكرامية في أذى وجيه الدين فلم يقدرهم الله تعالى على ذلك، وقيل إن غياث الدين وأخاه شهاب الدين لما ملكًا في خراسان، قيل لهما إن الناس في جميع البلدان يزرون على الكرامية ويحقرونهم، والرأي أن يفارقا مذهبهم فصاروا شافعيين.

٢٥٨ - دخل المذهب الشافعي هذه البلاد النائية ولم تكن خالية من المذاهب قبله، فقد علمت أنه كان بخراسان الكرامية وهو مذهب له آراء في الاعتقاد وفي الفروع، وكانت مذاهب الشيعة ومذهب أبي حنيفة، وكثيرون من الحنابلة فكان الخلاف يقع بين هؤلاء، وقد يكون في مناظرة يتنازع الفريقان أطراف الأدلة وقد تكون فتنة.

جاء في معجم البلدان لياقوت: أن أهل الري كانوا ثلاث طوائف: شيعة وهي الأقل، وحنفية وهم الأكثر، وشافعية وهم كثيرون، فوقعت العصبية بين السنة والشيعة فتضافر عليهم الحنفية والشافعية، وتطاولت بينهم الحروب حتى لم يتركوا من الشيعة من يعرف، ثم وقعت العصبية بين الحنفية والشافعية، فكان

---

(١) مذهب الكرامية نسبة إلى محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥هـ. وهو مذهب العقائد. وله مسائل في الفقه منها: أن المسافر يكفيه في صلاة الخوف تكبيرتان، وجواز الصلاة في ثوب نجس. وأن العبادات تجوز بغير نية اكتفاء بعقيدة الإسلام.

الظفر للشافعية مـع قلتهم فخربت محال الشيعة والحنفية: وبـقيت الشافعية، وهي أصغر محال الري، ولم يبق من الشيعة والحنفية إلا من يخفي مذهبه.

ثم ذكر في كلامـه على ساوة - واقعة بين الري وهمـذان - أن أهلها كانوا سنية شافعـية، وكان بقربها مدينة يقـال لها آوة، أهلها شيعة إمـامية، فكانت تقع بينهم العصبية.

وهكذا كان يغالب رجـال المذهب غيرهم ويستنصرون بـالعامة وبمنازلهم من الملوك، فقـد كان كـثيـرون منهم من أهل الزهادة، وكثـيرون من أهل التـصوف، ولذلك مكانته في أهل البلاد، واسـتمرت المغالبة، حتى كـان لهم الغلب في أكثر هذه البلدان الشرقية النائية، وإن كانوا في أكثرها لم يكونوا الأكثر عددا.

وقد ذكر المقدسي في أحسن التقاسـيم أنه كان المذهب الغالب على كثير من البلدان في إقليم المشرق ككورة الشـاس، وإيلاق وطرس وبسيا وأبيـورد وغيرها، وكان بهـراة وسجسـتان، وسرخس ونيـسابور، ثم ذكر أنه كـانت تقع بينهم وبين الحنفية في سجستان وسـرخس، فتن بسبب التعصب المذهبي تراق الدماء، وكذلك كانت الفتن في كثير من بلاد الديلم.

٢٥٩ - انتشر المذهب الشافعي في هذه البلاد الشرقية النائية، كما انتشر في العراق والشام، وكمـا انتشر في اليمن، والحجاز، ولكنه لم ينتـشر ببلاد المغرب، ولم يكن في المغرب، ولا في الأندلس شافعية، إلا ما كان من يوسف بن يعقوب ابن عبـد المؤمن صاحب المغرب والأندلس، فإنه بـعد أن تظاهر بمذهب الظاهرية، مال إلى مذهب الشافـعي آخر أيامه، استقضاهم على بعض البـلاد، كما جاء في الكامل لابن الأثير، وإنما لم يكن لمذهب الشافعي حظ في بلاد المغرب والأندلس، لغلبة المذهب المالكي، ولقد ذكر المقدسي في أحسن التقاسيم أنهم كانوا بسائر بلاد المغرب على عهده إلى حدود مصر لا يعرفونه، وأنه ذكره بعضهم مرة، فذكر قول الشافـعي، فقال: من الشافـعي؟! إنما كان أبو حنيفة لأهل المشـرق ومالك لأهل المغرب، وقال المقدسي أيضًا: ورأيت أصحاب مالك يبغضون الشافعي، ويقولون: أخذ العلم عن مـالك ثم خالفـه، وقال في أهل القيـروان: وليس في أهلها غـير حنفي، ومالكي مع ألفة عجيبة لا شغب بينهم، ولا عصبية.

ويظهر لي أن نشاط الخراسانيين الذين اعتنقوا المذهب الشافعي واعتناق بعض ملوك تلك البلاد النائية لهذا المذهب، وزهادة العلماء، وتصوفهم، وقربهم من الولاة مع العفة عما في أيديهم جعل لهم منزلة عند العامة، فانتشر المذهب هناك: أما علماء الشافعية في مصر والعراق فلم يكن لهم نشاط يذكر في المغرب، وملوك المغرب والأندلس كانوا يعتنقون المذهب المالكي لا يعدلون به بديلاً.

وإن التعصب المذهبي كان بين علماء المشرق وحنفية وشافعية كان له أثره في نشاط الشافعية، وعملهم على الدعاية لمذهبهم في ربوع هاتيك البلاد، أما في مصر فلم يكن ثمة تعصب مذهبي لا بين الشافعية والحنفية، ولا بينهم وبين المالكية، فلم يكن ثمة نشاط في الدعاية المذهبية: بل كان، وما يقلد من المذاهب، ومن يتبع من الأئمة من غير عصبية جامحة، ولا تناحر، وإن وقعت مناظرات بين الشافعية وغيرهم أحيانًا لا تتجاوز العلماء إلى العامة فلا تعدو النطاق العلمي، ولا تؤدي إلى الفتن بين الجمهور.

والله يقبل من يشاء، ويهدي من يشاء، وله الأمر من قبل، ومن بعد، إنه على ما يشاء قدير.

(والحمد لله رب العالمين)

المحتويات

تمهيد ٩

القسم الأول (حياته وعصره)

مولده ونسبه ١٧
علم الشافعي ومصادره ٣٣
عصر الشافعي ٤٨
السنة والرأي ٦٢
فتوى الصحابي والتابعي وما عليه أهل المدينة ٧٤
الجدل حول الإجماع ٧٧
عبارات النصوص ٧٨
خلاصة القول عن عصره ٨٠
الفرق - الشيعة ٨٢
الخوارج ٩٣
المعتزلة ١٠٤
مناظرات المعتزلة وعلم الكلام ١١٥

القسم الثاني (آراؤه وفقهه)

رأيه في علم الكلام والإمامة ١٢٣
الإمامة ١٢٦
فقه الشافعي ١٣٠
نقل فقه الشافعي ١٣٣
الكتب ١٣٩
كتاب الأم ١٤٥
المجموعة الفقهية المطبوعة بمصر ١٥٢

دراستنا لفقه الشافعي ١٥٥
أصول الشافعي ١٦٤
العلم بالشريعة ١٦٦
أدلة الأحكام عند الشافعي ١٦٨
الكتاب ١٧٠
العام والخاص في القرآن ١٧٦
بيان الكتاب للشريعة ومقام السنة منه ١٨٧
السنة ١٩٢
مقام السنة من الكتاب - بيان السنة للقرآن ٢١٢
السنة التي ليس فيها نص كتاب بعينه ٢١٧
النسخ ٢١٩
نسخ السنة ٢٢٨
الإجماع ٢٣٣
القياس ٢٤٣
إبطال الاستحسان ٢٦٠
الموازنة بين الاستحسان الاصطلاحي والمصالح المرسلة، وما نفاه الشافعي ٢٦٧
أقوال الصحابة ٢٧٨
الشافعي يفسر الشريعة تفسيرا ماديا على الظاهر لا على الباطن ٢٨٩
عمل الشافعي في الأصول وعمل من بعده ٢٩٩
الأدوار التي عرضت لفقه الشافعي في الفروع ٣١٩
كثرة أقوال الشافعي، وأثرها في مذهبه ٣٢٢
التخريج في مذهب الشافعية ٣٢٥
المجتهدون في المذهب الشافعي ٣٢٩
انتشار المذهب الشافعي ٣٣٦
المحتويات ٣٤٥